This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

405
Klostermann

405
Klostermann

ESTERMANN & Co
NEW-YORK
A. BROADWAY

405

Klostermann

יהוה

Untersuchungen

zur

alttestamentlichen

Theologie.

Von

Lic. August Klostermann,
Privatdozenten an der Universität Göttingen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1868.

Die Hoffnung

künftiger

Erlösung aus dem Todeszustande

bei den

Frommen des Alten Testamentes.

Von

Lic. August Klostermann,

Privatdozenten an der Universität Göttingen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1868.

Rec'd July 17, 1873.

21,613.

Den hochwürdigen Herren

Herrn Professor Dr. von Hofmann

in Erlangen

und

Herrn Ober-Cons.-Rath Abt Dr. Ehrenfeuchter

in Göttingen

zugeeignet

in dankbarer Ehrfurcht und Liebe.

Inhalt.

	Seite.
Einleitung	1
Der 139. Pſalm:	
Der Stand der Frage	21
Erklärung des 139. Pſalms	25
Überſetzung von Pſ. 139	64
Rückblick auf Gang und Inhalt des Gedichtes	66
Das Ergebniß für die Frage nach der altteſtamentlichen Hoffnung auf Erlöſung aus dem Tode	69
Verfaſſer und Entſtehungszeit	71
Der 73. Pſalm:	
Der Stand der Frage	76
Erklärung des 73. Pſalms, erſter Theil	78
Rückblick auf Inhalt und Gang des erſten Theiles	91
Die zweite Hälfte	93
Überſetzung des 73. Pſalms	115
Rückblick auf Inhalt und Gang des zweiten Theiles	116
Das Ergebniß für die Frage nach der altteſtamentlichen Hoffnung auf Erlöſung aus dem Tode	118
Verfaſſer und Entſtehungszeit	121
Der 49. Pſalm:	
Der Stand der Frage	123
Erklärung des 49. Pſalms, erſter Theil	125
Rückblick auf Gang und Inhalt des erſten Theiles	154
Der zweite Theil	187
Überſetzung von Pſ. 49	191
Gang und Inhalt des Gedichtes	192
Das Ergebniß für die Frage nach der altteſtamentlichen Hoffnung auf Erlöſung aus dem Tode	200
Verfaſſer und Entſtehungszeit	204
Ergebniß der ganzen Unterſuchung	207

Einleitung.

Das Unternehmen, eine Reihe von besonders strittigen Fragen der alttestamentlichen Theologie eingehend zu behandeln, welches ich hiermit auszuführen beginne, dürfte in seiner Zeitgemäßheit um so weniger bezweifelt werden, als es eine auf der Hand liegende Thatsache ist, daß wir in der Erkenntniß und Darstellung des religiösen Entwicklungsganges der alttestamentlichen Gemeinde von dem Ziele einer gemeinsamen wissenschaftlichen Überzeugung ungefähr noch ebenso weit entfernt sind, wie in der alttestamentlichen Kritik, und das, wie ich meine, nicht ohne Schuld unserer Lehrbücher über alttestamentliche Theologie. Denn wenn man diese einsieht, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, als ob ihre Verfasser viel mehr den Zweck verfolgten, zu zeigen, wie von ihrem theologischen Standpunkte aus der nach traditioneller Auffassung oder nach dem Zuschnitt des eignen Urtheils in der Schrift enthaltene Stoff religiöser Ideen untergebracht werden könne, als vor den Augen des Lesers nach einer von ihm mitbefolgten Methode den biblischen Erkenntnißstoff in seiner ganzen Eigenthümlichkeit aus den biblischen Schriften dergestalt herauszuarbeiten, daß er nun unmittelbar zum Leser rede, und dieser das Gefühl verliere, nur zu hören, was ein Anderer gehört hat und von dem Gehörten ihm mittheilt. Man könnte sich jenes Verfahren gefallen lassen, wenn zwischen den verschiedenen theologischen Standpunkten wesentliche Übereinstimmung über

den Umfang des in der alttestamentlichen Schrift thatsächlich vorhandenen Erkenntnißstoffes bereits erzielt und keine Entdeckung von neuen Thatsachen mehr zu besorgen wäre, welche die einmal vorgenommene Schätzung ungültig machen müßte, und wenn die Commentare, auf die wir uns verwiesen sehen, den religiösen Erkenntnißinhalt in einer für den biblischen Theologen unmittelbar brauchbaren Gestalt aus den einzelnen Büchern zu Tage förderten. Aber was das letztere anbetrifft, so gibt es nicht nur Commentare, welche sich gegen die theologische Betrachtung völlig gleichgültig verhalten, sondern es können auch die theologischen unter ihnen, da sie vor Allem dem Interesse dienen, den einzelnen Theil eines Buches im Verhältnisse zum Ganzen zu erkennen, nicht dafür gelten, daß sie dem biblischen Theologen den ganzen Stoff zur Verfügung stellten, den er zu behandeln hat. Denn, um ihn wahrzunehmen, bedarf es der bestimmten Fragestellung danach und je nach der Frage, mit welcher ich ein biblisches Buch untersuche, sagt es mir etwas Anderes oder dasselbe in je anderer Weise. Und wieder, wie gehen die Ansichten der Erklärer über die wichtigsten Stellen auseinander, auch wo sie die theologische Frage nach dem darin enthaltenen Thatbestande der religiösen Erkenntniß erheben! Wie zeigen sie sich von dem Bestreben geleitet, eben nur das zu finden, was nach traditioneller Auffassung, mag dieselbe aus dem grauen Alterthume, oder aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammen, darin gefunden werden darf! Gewiß muß ein bestimmtes und verschiedenes Interesse da sein, da der Ausleger auch schon vor dem Beginne seiner wissenschaftlichen Behandlung der biblischen Bücher so oder so eine enge persönliche Beziehung zu ihnen hat; aber so wie heute die Dinge liegen, wo die Herrschaft der alten Tradition durch ihre Anzweiflung in den beiden letzten Jahrhunderten gebrochen worden ist, und die Herrschaft der neuen nach ihren eignen Prinzipien und der kläglichen Unbeständigkeit ihrer Launen von jedem nach gewisser Erkenntniß der Thatsachen verlangenden Forscher immer wieder abgeworfen werden muß, sollte man doch darin gleicher Überzeugung sein, daß es zum Neubau unserer Wissenschaft vor

Allem der sicheren Constatirung von allgemein anzuerkennenden Thatsachen bedarf, und daß man sich zur Erforschung und Feststellung derselben mit Verleugnung aller vorhandenen persönlichen Neigung oder Abneigung nur derjenigen Mittel bedienen darf, welche durch die Natur des zu erforschenden Stoffes selbst gegeben sind und deshalb von Allen anerkannt werden müssen. Dann wird sich aus den festgestellten und gesammelten Thatsachen eine Gesammtauffassung erheben, welche es verdient, von nun an tradirt zu werden, weil sie die weitere Forschung nicht in schiefe Bahnen und in andere Richtung lenkt, als die, welche die Sache selbst mit sich bringt. In diesem Sinne sollen denn auch diese Untersuchungen Vorarbeiten zu einer künftigen biblischen Theologie sein, sofern ich darin durch den Nachweis unableugbarer Thatsachen sichere Ausgangspunkte für die theologische Würdigung und Darstellung des biblischen Erkenntnißstoffes festzustellen suche.

Den Anfang mache ich mit der Untersuchung einer Frage, bei deren Beantwortung es fast wie bei keiner anderen auf eine erst noch vorzunehmende Constatirung des Thatsächlichen ankommt, nämlich, ob die Hoffnung einer künftigen Erlösung aus dem Todeszustande einen gewissen Bestandtheil des Selbstbewußtseins der alttestamentlichen Frommen ausmache. Denn wie verschieden sind in diesem Punkte, von denen ganz abgesehen, welche sich von der grund- und beweislosen modernen Überlieferung, daß die alttestamentlichen Frommen aus dem persischen Religionssysteme die Lehre von der Auferstehung entnommen haben, nicht losmachen können, die Meinungen der in ihrer Gesammtauffassung der Schriftlehre sonst engst verbundenen Gelehrten! „Nichts kann irriger sein, als die Meinung, die Todtenauferstehung sei eine durch menschliches Nachdenken gefundene Idee, deren erste Spuren — wenn sie nicht gar von den Parsen an die Juden gekommen ist, bei Jesaja und Ezechiel, vielleicht auch schon in den Psalmen Davids begegnen sollen. Es wird sich zeigen, daß — an diesen Stellen — die gewisse Kenntniß dieser Thatsache der Zukunft vorausgesetzt ist. Überhaupt ist keine Zeit zu finden, wo sich der Glaube ohne diese

Hoffnung denken ließe." Mit diesen Worten beginnt von Hofmann (Schriftbeweis [2. Aufl.] III, 490) den Nachweis, daß von der ersten Verheißung an die Hoffnung einer künftigen Erlösung aus dem Todeszustande vorhanden gewesen sei. Delitzsch dagegen sagt in seinem Commentare über den Psalter (2. Aufl., S. 52 f.), daß die Kenntniß einer solchen Erlösung erst durch jüngste Weissagungen Jesajas' und Daniels hätte verbreitet werden können, aber auch in den jüngsten Psalmen noch nicht als dogmatischer Bestandtheil des Gemeindeglaubens erscheine. Wohl verschwinde bisweilen für das Hochgefühl des Lebens aus Gott das Grab und erscheine das Leben im Gegensatze zum Tode als die ins Unendliche verlängerte Linie des Diesseits, aber der Glaube an ein jenseitiges Leben bemühe sich nur als individuelle Conclusio aus erfahrungsgewissen Prämissen des Glaubensbewußtseins sich loszuringen. Ähnlich findet Kuntz (zur Theol. der Psalmen, S. 136) den großen Mangel der alttestamentlichen Vergeltungslehre darin, daß sie den Ausgleich der Differenz zwischen Ergehen und sittlichem Wandel der Menschen für alle Fälle im diesseitigen irdischen Leben suche. Vor Daniel sei der Blick keines alttestamentlichen Propheten oder Psalmisten weder mittelst objektiver Offenbarung noch mittelst subjektiver Ahnung und Selbstvergewisserung des gläubigen Denkens über den Scheol hinaus gedrungen. Und so haben sich denn Öhler (Veteris testamenti sententia de rebus post mortem futuris) und ihm nach Schultz (Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit) die Anschauung gebildet, daß der Gedanke an eine künftige Wiederherstellung ins Leben sich den alttestamentlichen Frommen erst auf Grund der Weissagungen von der Wiederherstellung Israels nahegelegt habe, wie daß andererseits eine solche im Nachdenken über die Räthsel des Lebens als Lösung unsicher geahnt worden sei. Von so verschiedenen Anschauungen aus werden sämmtliche hieher gehörige Aussagen der alttestamentlichen Schrift angesehen und dieselben Stellen für so diametral entgegengesetzte Behauptungen als Beweise in Anspruch genommen. Eine Entscheidung zu gemeinsamer Überzeugung kann unter diesen Um-

ständen begreiflicher Weise nur durch eine zwingende Nachweisung von dem herbeigeführt werden, was als wirklicher Thatbestand der Hoffnung der Frommen in den Büchern des Alten Testamentes bezeugt vorliegt. Aber damit wir uns bei dem anzutretenden Nachweise nicht dessen schuldig machen, daß irgendwelches traditionelle Vorurtheil den Blick trübe, müssen wir vor allen Dingen die Frage richtig stellen, deren Beantwortung wir suchen, und dann die Weise festsetzen, in der diese zu suchen ist.

Was das erstere anlangt, so ist ein übler Einfluß traditioneller Auffassungen und Vorurtheile darin zu erkennen, daß man die Frage nach der Gewißheit der alttestamentlichen Frommen über ein ihrer wartendes Leben nach dem Tode für eins nimmt mit der Gewißheit einer künftigen Vergeltung. Weil in der Entwickelung unserer philosophischen Religionslehre das Postulat, daß die Ausgleichung des äußeren Befindens mit der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, welche in diesem Leben erfahrungsmäßig noch nicht vollzogen ist, dennoch irgendwann erfolgen müsse, eine große Rolle als Beweismittel für ein künftiges Leben gespielt hat, wenn es galt, dieses aus anderen Gedanken als denknothwendig darzuthun, und weil der, welcher des Glaubens an ein künftiges Dasein lebt, der Zweifel an Gottes gerechter Vergeltung überhoben zu sein scheint, so meint man ohne Weiteres, der Glaube der alttestamentlichen Frommen müsse, wo er sich finde, ebenfalls auf solche Gedankenverknüpfung gestützt sein, und wenn er sich ohne solche Verknüpfung zeige, so könne er auch nicht den Inhalt haben, nach dem wir fragen. Aber wenn der Philosoph unserer Tage sich auf diesem Umwege des schließenden Denkens ein künftiges Leben konstruirt, weil er von dem positiven Inhalte des religiösen Selbstbewußtseins absieht, so folgt daraus nicht, daß es für den Frommen nicht eine viel unmittelbarere Gewißheit derselben Thatsache gebe, daß auch er nur von seinem Glauben aus an eine gerechte Weltordnung und von dem Widerspruche der gegenwärtigen Erfahrung gegen dieselbe fortschreiten müsse zu dem ferneren Glaubenssatze von einer künftigen Manifestation der Gerechtigkeit Gottes und von hier wie-

der zu dem letzten Satze von einer zu diesem Behufe nothwendigen Wiederbelebung Gestorbener. Denn wer bürgt uns dafür, daß nicht das künftige Leben den Frommen gewisser gewesen sei, als das, woraus es von unseren Philosophen erst gefolgert wird, daß nicht bei ihnen umgekehrt die Hoffnung der eignen Erlösung aus dem Tode der gewisse Grund gewesen sei, auf den hin sie die künftige Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes an der ganzen Menschheit zu erwarten wagten? Wenn man freilich unter diesem Einflusse moderner Denkweise im A. T. die Hoffnung eines künftigen Lebens als Conclusio aus anderen gewissen Prämissen zu finden erwartet, so findet man sie vielleicht nicht, weil sie den Frommen auf diesem Wege nicht gewiß geworden ist. Und welches sind denn die erfahrungsgewissen Prämissen, zu denen sich die Hoffnung einer Erlösung aus dem Tode als ein nur mittelbar durch das Denken zu Erschließendes und darum minder Gewisses verhält? Etwa die Gerechtigkeit Gottes? Doch wohl nicht ohne Weiteres. Denn sie wird dem Menschen doch nur gewiß kraft der innerlich empfundenen Thatsache seiner persönlichen Verantwortlichkeit im Verhältnisse zum persönlichen Gotte. Nicht jene Idee an sich macht ihn stark genug, den Widerspruch der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung dagegen zu ertragen und zu überwinden, sondern die übergewaltige Kraft dieser Thatsache, welche ihm jene Wahrheit verbürgt und in ihm lebendig macht; sie vergewissert ihn der anderen Thatsache, daß Gott wider den ist, welcher sich der Forderung seines Gewissens entzieht, und weil sie in ihm selbst eine über das eigne natürliche Streben, Begehren und Empfinden übergreifende Macht entfaltet, deshalb verbürgt sie ihm auch eine künftige Offenbarung Gottes, durch welche der Widerstreit der sinnlichen Wirklichkeit gegen das im Gewissen innerlich vernehmbare Verhältniß Gottes und des Menschen übergewaltig wird aufgehoben werden. Wie könnten wir nun sagen wollen, daß der Gedanke eines Wiederlebens nach dem Tode an sich dem unmittelbaren religiösen Leben ferner stehe, als der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes? Ist doch dem Frommen die Seligkeit seines Verhältnisses zu Gott unmittel-

bar und erfahrungsmäßig gewiß, und zwar weiß er dasselbe als ein Gut, in dessen Besitze er feststeht gegenüber allen Wechselfällen des äußeren Wohlbefindens. Es müßte ihm mit allen anderen Gütern auf einer Linie stehen, wenn der Tod als eine auch über dieses Gut gleicherweise mächtige Gewalt ihn aus demselben unwiederbringlich herausrisse. Aber er weiß, daß er stirbt nach desselben Gottes Willen, dessen persönliche Gemeinschaft sein wesentliches Gut ist; wäre der Wille Gottes, kraft dessen der Mensch stirbt, gleich stark mit demjenigen, kraft dessen er Gott zum Besitze und seligmachenden Gute hat, so müßte der Mensch nothwendig in demselben Maße weniger Seligkeit in Gott empfinden, als sein Tod herannaht, Gott müßte aufhören, von ihm als beseligendes Gut gewußt und empfunden zu werden; überhaupt nicht der persönliche Mensch wüßte sich als Gegenstand eines persönlichen Liebeswillens Gottes, sondern er empfände nur, daß sein leiblich vermitteltes Leben zeitweilig von Gott gewollt sei, nicht er selbst, der sich von demselben unterscheiden kann. Aber so ist es ja nicht, die erfahrungsmäßige innere Seligkeit des Frommen im Verhältnisse zu Gott hebt ihn auch über den Schmerz des Todes als eines Gerichtes Gottes hinweg; mitten in dem Bewußtsein, daß er als todverfallener Mensch unter einem Zornesverhängnisse Gottes steht, hat er das ebenso gewisse von Gottes Liebe, und indem er dieses behält auch dem Tode gegenüber, weiß er von sich selbst, daß er persönlich Gegenstand eines ewigen Liebeswillens Gottes ist. Wo das Leben in Gott und seine Seligkeit dem Menschen bewußt wird, welcher den Tod vor sich hat, da wird ihm an der unterscheidenden Art dieser Seligkeit auch eine künftige Erlösung aus dem Tode gewiß. Er weiß sich persönlich als Gegenstand des ewigen Willens Gottes, und die erfahrungsmäßige Thatsache, daß er in seiner Seligkeit in Gott alle Unseligkeit überwindet, welche sein sinnliches Leben mit seinen Leiden und seinem Ende im Tode ihn erfahren läßt, bürgt ihm für die andere Thatsache, daß der Wille Gottes, kraft dessen er sich selig weiß, sich einst übermächtig erweise über den anderen Willen, kraft dessen er sterben muß.

Das vermag ich daher nicht einzusehen, daß für die alttestamentlichen Frommen, denen doch Niemand abspricht, daß sie in Gott trotz derjenigen Unseligkeit selig gewesen sind, welche ihnen die Realität des Leidens und Sterbens als eines Gottesgerichtes brachte, die Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode ein ungewisser Gedanke gewesen sei, indem sie sich zwar habe durch das Denken aus anderen gewissen Sätzen erschließen lassen, in Wirklichkeit aber nur in besonderen Fällen als Schluß geahnt oder berührt wäre. Denn sie steht dem unmittelbaren Selbstbewußtsein des Frommen um nichts ferner, als jene anderen gewissen Sätze auch, und würde gleich wie diese nur als besondere Selbstaussage des frommen Bewußtseins in einer bestimmten Richtung gelten können. Natürlich ist es ein Prozeß, in welchem das Leben in Gott seiner selbst bewußt wird, indem es sich in seinem Wesen behauptet gegenüber allen aus der sinnlichen Wirklichkeit kommenden Einwirkungen auf das Selbstbewußtsein; aber dieser Prozeß macht die religiöse Entwicklung des Einzelnen aus. Es läßt sich daher nicht annehmen, daß eine Hoffnung, welche jedem einzelnen Frommen durch seine erfahrungsmäßige Seligkeit in Gott verbürgt ist, erst zu einer bestimmten Zeit innerhalb der Geschichte des Volkes Israel aufgekommen sei, wenn nicht von da an auch das unmittelbare Leben in Gott ein ganz anderes, als vorher geworden sein soll. Vielmehr sollte man denken, daß diese Hoffnung so alt sei, als die Erfahrung, daß der dem Tode entgegengehende Mensch gleichwohl in seinem unmittelbaren Gemeinschaftsleben mit Gott selig sein könne, als das Bewußtsein, daß nicht der Tod der positive Inhalt des ewigen Willens Gottes über den Menschen sei. Denn dem Tode gegenüber hatte sich das unmittelbare Bewußtsein des Einzelnen von seiner Seligkeit in Gott vor Allem zu behaupten, nicht etwa gegenüber einem nationalen Unglücke. Und es wäre wunderlich, wenn das Bewußtsein von der Gottgewolltheit des Berufes Israels sich dem Exile gegenüber zur Hoffnung einer Auferstehung des Volkes gestaltet hätte, ohne daß der Fromme sich längst als einen in Gott auch vor der Todesvernichtung Geborgenen erkannt hätte.

Unterscheidet man aber zwischen Dogma und unmittelbarem Gefühl, so daß man zugibt, zwar als Dogma sei der Gedanke einer Auferstehung aus dem Tode innerhalb der altteſtamentlichen Gemeinde nicht vorhanden gewesen, wohl aber als Inhalt der religiösen Ahnung und des Gefühles, so muß man sich hüten, die Verhältnisse der christlichen Gemeinde, denen diese Unterscheidung entnommen ist, auf das altteſtamentliche Volk zu übertragen. Denn dort wird Dogma doch nur die zum Behufe der Ausschließung bestimmter Gegensätze geschehene Formulirung eines längst im Bewußtsein vorhandenen Erkenntnißinhaltes genannt, nach welcher derselbe öffentlich bekannt und öffentlich gelehrt werden soll. Und weil wir eine Anzahl von Glaubensbekenntnissen haben, die uns den allmäligen Anwachs solcher Formulirung zeigen, so kann man von einem früheren Zeitpunkte sagen, daß damals dieser oder jener Lehrpunkt als Dogma noch nicht vorhanden gewesen sei, welcher in den späteren vorliegt. Aber man würde fehlgreifen, wenn man daraus schlösse, daß der religiöse Gedanke, dessen Ausdruck das Dogma ist, vorher nicht schon lebendige Kraft gewesen sei. Nicht diesen Gegensätzen gegenüber hat er vielleicht sich Ausdruck gegeben; aber im christlichen Leben mag er längst vorher inniger empfunden worden und von größerer Bewegungskraft gewesen sein, als nachdem er Bestandtheil des offiziellen Glaubensbekenntnisses geworden war. Deshalb fragen wir denn auch nicht zur Entscheidung unseres Problems, ob der Glaube an eine Erlösung aus dem Tode innerhalb des Alten Teſtamentes einen festen Ausdruck im gemeindlichen Bekenntnisse gefunden habe, oder nicht, sondern ob das Bewußtsein der altteſtamentlichen Frommen von ihrer gegenwärtigen Seligkeit in Gott sich dem Tode gegenüber als Gewißheit einer künftigen Herstellung aus dem Todeszustande ausgesprochen habe oder nicht. Und das um so mehr, als wir im Alten Teſtamente überhaupt keine Bekenntnißliteratur einer lediglich durch das Bekenntniß ihres Glaubens geeinigten Gemeinde vor uns haben, so daß sich sagen ließe, dieses oder jenes sei als Dogma zu einer bestimmten Zeit erst zu anderem hinzugekommen, sondern das Denkmal eines geschichtlichen Volks-

lebens nach allen seinen mannichfaltigen Beziehungen. Demnach handelt es sich denn auch innerhalb des Alten Testamentes, wo das unmittelbare religiöse Leben seinen Ausdruck findet, nicht um die Gegensätze von Orthodoxie und Heterodoxie, um Anerkennung und Nichtanerkennung einer Bekenntnißformel, sondern um den Gegensatz eines vom wahrhaftigen Gotte erkornen Volkes mit heilsgeschichtlichem Berufe und der naturwüchsigen in Götzendienst verlorenen Völker, und im Innern um den Gegensatz von Frömmigkeit und Unfrömmigkeit überhaupt. Von den Heiden war Israel durch das Gesetz abgeschieden und die Frommen von den Unfrommen durch den Gehorsam gegen den Willen des Gottes, der das Gesetz gegeben. Nirgends war dazu die Aufstellung einer Summe von Lehrsätzen angezeigt, die hüben anerkannt, drüben geleugnet wären, so daß unter diesen auch das Dogma von der Erlösung aus dem Tode hätte sein können. Aber in anderer Weise mag dabei die Gewißheit von dieser zukünftigen Thatsache sich lebendig erwiesen haben. Denn wenn der Israelit sich der Verheißungen freut, welche seinem Volke für die ferne Zukunft gegeben sind, des Heiles, das Gott einst in seinem Volke verwirklichen werde, und wenn er in dieser Gewißheit sich über alles Leiden der Gegenwart tröstet, wer weiß denn, ob diese Beziehung des Künftigen auf ihn selbst nicht eine Bethätigung seiner Gewißheit ist, daß er aus dem Tode zum Mitgenusse der künftigen Heilsgüter hervorgehen werde, einer Gewißheit, die ihm als Frommen durch seine innere Erfahrung verbürgt ist? Oder wenn er sich durch Herrschaft und Glück der Unfrommen im Dienste der Gerechtigkeit nicht anfechten läßt und jene gleichwohl sich selbst gegenüber als sichere Beute künftigen Unterganges bezeichnet, kann ihm nicht die in seiner eignen Seligkeit in Gott verbürgte Gewißheit einer Herstellung aus dem Tode der feste Glaubensgrund sein, auf den hin er überzeugt ist, daß die solcher Gemeinschaft mit Gott entbehrenden Unfrommen eben deshalb dem Tode auf Nimmerwiedererstehen verfallen? Aber freilich wird solche Deutung dieser Aussagen erst dann berechtigt erscheinen, wenn anderswo der Glaube an eine künf-

tige Befreiung aus der Gewalt des Todes als integrirender Bestandtheil im Selbstbewußtsein des Frommen als solchem unverkennbar zu Tage getreten ist.

Wir werden demnach nicht dieses zu erfragen haben, ob im Alten Testamente die Idee einer künftigen Wiederbelebung aller Gestorbenen mit der Idee der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes so in Zusammenhang gesetzt sei, daß die letztere jene erstere als Folgerung einschließe; nicht um eine Idee handelt es sich, durch welche ein Problem für das Denken begreiflich wird, in welchem Falle das unmittelbare religiöse Leben und Bewußtsein von ihr trennbar und es deshalb gleichgültig wäre, ob die Juden oder die Perser oder sonst wer zuerst auf diesen Gedanken gerathen seien. Wir fragen vielmehr, ob auch im A. T. der Fromme in dem Bewußtsein seines persönlichen Verhältnisses zu Gott die Gewißheit einer künftigen Herstellung aus dem Tode gehabt habe, so daß seine gegenwärtige thatsächliche Seligkeit in Gott ihm jene Thatsache der Zukunft verbürgte.

Aber nicht bloß auf die Verknüpfung, in welcher der Gedanke einer Unsterblichkeit dem Frommen aufgehen müsse, auch auf die Fassung seines Inhaltes und Umfanges kann das Vorurtheil unserer modernen Denkweise beirrenden Einfluß üben. Indem nämlich hier die Befreiung aus dem Todeszustande sich aufs engste mit der Vorstellung einer sofort mit dem Tode selbst eintretenden Seligkeit verbindet, so daß man oft zweifeln kann, ob nicht der Tod selbst zugleich Erlösung aus dem Todeszustande sei, meint man leicht, daß in den Klagen der alttestamentlichen Frommen über das Übel des Todeszustandes die völlige Unkenntniß von einem künftigen Aufhören desselben sich bezeuge. Aber es läßt sich doch denken, daß einem der Todeszustand dem gegenwärtigen Leben gegenüber und also auch einem künftigen als ein Zustand der Entbehrung erscheine, ohne daß er darum endlos sein müßte. Hat doch auch noch Paulus es für beklagenswerth gehalten, im Tode entblößt zu werden, anstatt innerhalb des Leibeslebens die künftige Verherrlichung der Frommen an sich zu erfahren, also den Zwischenzustand

zwischen dem Ende dieses und dem Anfange des künftigen Lebens an sich als ein Übel betrachtet. Und wenn er gleichwohl zu sterben begehrt, so bezeichnet er das selbst als ein Wagniß seines Glaubens, kraft dessen er weiß, daß der verherrlichte Christus, in welchem sein persönliches Leben geborgen ist, nicht diesseits des Todes, sondern jenseits desselben steht. Nur weil Christus, der jenseits des Todes stehende, seine Heimath ist, deshalb ist ihm das Auswandern aus diesem irdischen Leben nicht der Beginn eines Zustandes der Heimathlosigkeit (2 Kor. 5, 1—10). Aber seine eigentliche Hoffnung geht auf den Zeitpunkt, wo innerhalb der Geschichte Christus vom Himmel her auf die Erde kommt, und sowohl die Gestorbenen als die dann noch Lebenden zu völliger Gemeinschaft mit ihm gelangen (1 Thess. 4, 13—17). Also von einem künftigen geschichtlichen Ereigniß ist das Heil zu erwarten, welches den Lebenden wie den Gestorbenen noch fehlt. Es liegt auf der Hand, daß solcher Trost dem Sterben gegenüber gegründet ist auf die neutestamentliche Thatsache des Todes und der Auferweckung Christi. Dem Lebensstande Christi, welcher dadurch geworden ist, steht nunmehr das gegenwärtige irdische Leben wie der Todeszustand des Gläubigen gleich fremd gegenüber, beide sollen vor der Verklärung zu gleichem Lebensstande mit Christo schwinden; aber erträglich wird das Leben im Fleische wie das Verharren im Tode des Leibes durch die Geistesgemeinschaft des Gläubigen mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus, kraft deren er für sein Ich im Verhältnisse zu Gott sowohl den Tod und Todeszustand des natürlichen Menschen als auch die Auferweckung aus demselben zu andersartigem Leben schon jetzt innerlich erfahren hat (Röm. 6, 1—14).

Vergleichen wir damit die Lage der Dinge im Alten Testamente, so verhofft der Fromme sein zukünftiges Heil auch dort von einer die Geschichte seines Volkes schließenden That Gottes. Der Todeszustand des Frommen dauert also so lange, bis diese Gottesthat eintritt, und die Wiederbelebung ist von diesem in der fernen Zukunft liegenden Ereignisse bedingt. Er hofft im Voraus, um mit Paulus (Eph. 1, 12) zu reden, auf Christum,

der das Heil seines Volkes auf der Erde vollbringen wird, damit dann auch er zur Theilnahme daran aus dem Tode erstehe. Aber er hofft auf den ins Fleisch kommenden Christus, nicht auf die Wiederkunft des jenseits des Todes, außerhalb dieses natürlichen Lebens zu himmlischer Herrlichkeit Verklärten. Ihm kann das natürliche Leben, kraft dessen er an der auf Erden verlaufenden Geschichte des Heiles theilnimmt, gleichwie der Todeszustand nicht als ein Christi Lebensstande Fremdes erscheinen, wie dem Apostel Paulus, sondern das natürliche Leben ist ihm Mittel der Betheiligung an dem Leben des kommenden Christus und der Todeszustand Ausgeschlossenheit von demselben, ein Ferneſein von dem Heile, welches verwirklicht werden soll, so daß ein Mitgenuß an demselben abhängig ist von der vorgängigen Wiederherstellung aus dem Tode in das diesseitige Leben. Nur insofern kann dem Frommen das Leben wie der Todeszustand gleich sein, als auch das erstere noch nicht Genuß des verwirklichten Heiles ist, sondern einem solchen nur entgegengeht, und die Hoffnung einer künftigen Erlösung aus dem Tode den Todeszustand ebenfalls zu einem Harren auf das künftige Heil umwandelt. Und wenn andererseits Gott der Herr über Leben und Tod ist, dem auch der Tod einen Menschen wider seinen Willen nicht entziehen kann, so müssen das Leben wie der Todeszustand gleicherweise als vom Heilswillen Gottes umschlossen erscheinen. Wenn dann aber der alttestamentliche Fromme in diesem Glauben geduldig sich sein Leben nehmen ließ, so setzte er damit nur dasjenige Verhalten fort, durch welches er unter Verleugnung aller Güter dieses Lebens Gott zu seinem Gute erkor. Und wenn der Besitz Gottes, das Bewußtsein, Gegenstand des Heilswillens Gottes zu sein, allen Leiden und Gefahren des natürlichen Lebens gegenüber ihm die Zuversicht eingab, persönlich in Gott geborgen zu sein, so muß es ihm auch für den Todeszustand das Gefühl der Geborgenheit seines persönlichen Seins in Gott erweckt haben. Der Glaube, daß Gott seinen Heilswillen allem Widerspruch der sinnlichen Gegenwart zum Trotze durchführen werde, in welchem er sein Leben geführt und durch welchen er alle aus der sinn-

lichen Wirklichkeit kommenden Impulse des Wollens überwunden hat, ist kein anderer, als der Glaube, daß Gott seinen Heilswillen auch der Gebrechlichkeit und Sterblichkeit des Menschen zum Trotze ausführen werde.

Aber bei dieser Gleichheit ist der Unterschied nicht zu übersehen, daß der Christ durch die Thatsache des Sterbens und Auferstehens Christi und durch die Verheißung seiner Wiederkunft genaue Kunde hat von dem Wesen und der Verwirklichungsweise des göttlichen Heilswerkes; denn es hat angefangen zu geschehen und er selbst steht mitten in seinem Genusse. Der alttestamentliche Fromme dagegen weiß nur von einer künftigen Vollendung des Lebens, welche bedingt ist durch die Geschichte seines Volkes. Geschichtliche Erweisungen Gottes an einem natürlichen Volke, göttliche Errettungen aus nationalem Elend, wunderbare Förderung des Berufes gotterwählter Volksführer, durch welche diesem Volke der Stempel des heilsgeschichtlichen Berufes aufgeprägt war, das waren die Thatsachen, aus denen man das Wesen der künftigen Heilsverwirklichung ahnend erschließen mochte. Kein Wunder, daß es in Israel kein religiöses Stillleben eines auf sich selbst zurückgezogenen Individuums gab, daß der Genuß der Gottesgemeinschaft sich für das Bewußtsein aufs engste verband mit dem Genusse des öffentlichen geschichtlichen Volkslebens, durch diesen sich vermittelte, nährte und kräftigte, und daß der Tod, mit welchem die Theilnahme an dem geschichtlichen Leben als der Stätte der Heilsthätigkeit Gottes aufhörte, dem Leben gegenüber als Ferneſein vom Heile empfunden wurde. Während für Paulus die Gemeinschaft mit Christo, in welcher er das Heil Gottes genoß, dieselbe blieb, ob er lebte oder todt war, nur daß er im Sterben dem gestorbenen und auferweckten Christo um so viel näher zu sein hoffte, als er dann ausschließlich ihm mit seinem persönlichen Wesen zugewendet von den Thätigkeiten des irdischen Lebens ruhen würde, hörte für den alttestamentlichen Frommen mit dem Tode die Gemeinschaft mit dem Volksleben auf, in welchem sich der Gott des Heiles thätig erwies; er versammelte sich zu seinen Vätern, welche von dem Genusse der

das Heil in der Geschichte schaffenden Hand Gottes abgeschnitten des Tages harrten, wo sie zu demselben wiedererstehen sollten.

Wenn denn aber der alttestamentliche Fromme das Heil noch nicht vorhanden wußte, außer in Gottes ewigem Rathschlusse, wenn er noch nicht wissen konnte, daß es einen Heilsgenuß gebe, der, weil außerhalb der Vermittlung durch das natürliche Leben erreichbar, auch im Tode stattfinde, so dürfen wir im Alten Testamente uns nicht nach Äußerungen über den seligen Zustand der Verstorbenen umsehen, um aus dem Fehlen derselben zu folgern, daß ihm der Todeszustand der Frommen ein endloser gewesen sei; wir fragen vielmehr, ob die unmittelbare Gewißheit des Frommen, Gegenstand des Liebeswillens Gottes zu sein, stark genug gewesen ist, um auch dem Übel des Todeszustandes gegenüber als eines Zustandes der Ausgeschlossenheit vom werdenden Heile Gottes, sich selbst gleich zu bleiben und sich zu der bestimmten Aussicht zu gestalten, daß der Todeszustand vor dem Liebeswillen Gottes und seiner endlichen Verwirklichung schwinden und eine Wiederherstellung in das Leben zum Behufe der Betheiligung an dem Heilsgenusse des vollendeten Volkes Gottes stattfinden werde.

Um aber in der rechten Weise die Antwort des Alten Testamentes auf unsere Frage zu suchen, müssen wir uns vor Allem dessen erinnern, daß es kein Codex von Glaubensbekenntnissen ist, sondern eine Sammlung der mannichfaltigsten Schriften. Man muß also immer auf den Zweck einer jeden einzelnen Schrift sehen, um danach zu bemessen, wie weit sie geeignet sei, als ein treuer Spiegel des religiösen Bewußtseins der alttestamentlichen Frommen über irgend einen Punkt zu dienen, und kann nicht ohne Weiteres alle Äußerungen der verschiedenen Bücher über eine bestimmte Sache derart auf eine Linie stellen, daß man nur die Abfassungszeit dieser hinzunehmen brauche, um in der geschichtlichen Reihenfolge ihrer Äußerungen dann das Bild des geschichtlichen Entwickelungsganges der Erkenntniß zu haben. Es ist also ein Fehler, wenn Hitzig (Psalmen [1863] I, 94) die Deutung von Ps. 17, 15, derzufolge hier von einem Erwachen zu künftigem Leben die

Rede sein soll, mit der Bemerkung meint geschlagen zu haben, daß in dem späteren Buche Hiob (14, 12) ein solches in Abrede genommen werde. Statt jene Psalmstelle rein aus ihrem Wortlaute und dem Zwange des Zusammenhanges mit dem Ganzen zu verstehen, sind es zwei Vorurtheile, durch welche er sich bestimmen läßt: erstens, daß zwischen zwei verschiedenen Schriftstellern aus verschiedenen Zeiten keine derartige Verschiedenheit der religiösen Überzeugung stattfinden könne, kraft deren einem späteren die Erkenntniß abginge, welche ein früherer besessen und bezeugt habe. Von vornherein können wir gar nicht dieser Meinung sein, da unsere Erfahrung uns lehrt, daß eine religiöse Erkenntniß verloren gehen kann, um später wiederaufzutauchen, und wir dürfen also nicht ihr zuliebe Thatsachen wegdeuten oder übersehen, welche sie für einen bestimmten Fall widerlegen würden. Zweitens ist es ein noch viel unbegründeteres Vorurtheil, wenn Hitzig Ps. 17, 15 und Hiob 14, 12 als Ausdrücke des frommen Selbstbewußtseins der Israeliten so gleichstellt, daß er nach der letzteren Stelle den Sinn der ersteren bestimmt. Er setzt nämlich voraus, daß jener Psalm ebenso wie das Buch Hiob oder diese eine Rede Hiobs zu erkennen gebe, wie der fromme Israelit über sein Streben dachte. Aber in Wahrheit ist doch jener Psalm ein aus dem wirklichen Leben geborenes Gebet, worin zum Schlusse die Bitte um Rettung von der Gewalt übermächtiger Frevler, welche den Betenden zu erhaschen und zu tödten im Begriffe sind, von dem seiner Schuldlosigkeit bewußten Beter mit dem Hinweise auf die Bestimmung motivirt wird, welche ihn als einen Gotte angehörigen Frommen vor der Klasse von Menschen auszeichnet, die ihn verfolgen. In einem solchen Zusammenhange läßt sich erwarten, daß zum Ausdrucke komme, was des Beters wirkliche und volle Überzeugung von seinem Verhältnisse zu Gott und dem Ziele desselben sei. Aber wie anders ist es doch beim Buche Hiob! Wir haben in ihm ein Produkt künstlerischen Schaffens, ein Gedicht von dramatischer Anlage. Von vornherein müssen wir annehmen, daß ein Dichter, welcher Hiob und seine Freunde zu unterscheiden versteht, auch

sich selbst von seinem Helden zu unterscheiden gewußt habe, daß er ihn nach der Eigenart werde reden und handeln lassen, die er ihm einmal gegeben, ohne ihm dazwischen zu fahren. Und wenn er eine sich entwickelnde Handlung vorführen wollte, die den Leser zum Mitbetheiligten machte und in dieselbe Spannung versetzte, welche in ihr selbst liegt, so kann er nicht einem der Handelnden schon vor dem Ende das befriedigende Bewußtsein geben, welches die Lösung des Knotens voll in sich trägt. Nicht dieser oder jener Ausspruch eines Redenden kann uns die volle Meinung des Dichters darstellen, sondern nur die Idee, welche das Ganze bewegt. Aber es fragt sich auch, ob das Problem, an welchem der Dichter die Personen, die er handelnd vorführt, sich abringen läßt, in derselben Weise einem Gliede des israelitischen Volkes gegenüberstehen konnte. Denn da er eine solche Kraft der Abstraktion von den eignen Lebensverhältnissen in der Zeichnung der Eigenart Hiobs und seiner Freunde an den Tag gelegt hat, daß wir einer Kenntniß des israelitischen Volkslebens gar nicht bedürfen, um sie zu verstehen, so kann es ja möglicherweise seine Absicht gewesen sein, unter Abstraktion von der im religiösen Selbstbewußtsein des Israeliten vorhandenen Lösung an seinem Helden zu zeigen, wie weit der Mensch mit seiner eignen Anstrengung im Stande sei, das Problem zu bewältigen, das jenem das Herz abdrückt. Und wenn Hiob es nicht löst, sondern erst durch das Reden Gottes zu dem rechten Verhalten geduldiger und gläubiger Ergebung und damit zum Anfange der Wendung seines Geschickes gebracht wird, kann er nicht damit zu verstehen geben wollen, daß das Reden Gottes zu Israel den Frommen dieses Volkes die Kraft zu geduldiger Ertragung eines Widerspruches der geschichtlichen Wirklichkeit gewähre, an welchem das menschliche Denken sonst zu Schanden wird? Bezeichnet doch auch der Dichter des 73. Psalmes den Standpunkt, auf welchem das Glück der Frevler und die Schicksalsschläge der Frommen ihn erbitterten, auf welchem er eine Lösung dieser thatsächlichen Räthsel, die mit seinem Gottesbewußtsein in Einklang gestanden hätte, nicht hat finden können, V. 17 als einen Standpunkt außerhalb der Heiligthümer Gottes; denjenigen

aber, den er nunmehr inne hat, auf welchem er das Glück der Frevler, wie seine eigne Lebensführung in einer Weise anschauen kann, welche ihn selig macht mitten in denselben Zuständen, die ihn gequält hatten, als ein Eingegangensein in die Heiligthümer Gottes. Wem sollte dabei nicht sofort das Buch Hiob vorschweben, dessen Dichter im Prologe uns in die Heiligthümer Gottes einführt und damit bezeugt, daß er selbst von dort aus betrachte, was er Hiob und seine Freunde von einem Standpunkte außerhalb derselben betrachten läßt? Ihm selbst ist also in und mit den geschichtlichen Verhältnissen, in denen er lebt, unter denen sich seine religiöse Selbsterkenntniß entwickelt hat, eine ganz andere Betrachtungsweise gegeben, als sie dem Hiob, den er außerhalb dieser Verhältnisse denkt, möglich war. Und so legt er denn in den Wechselreden Hiobs nicht dar, was er selbst meint, was seine persönliche Überzeugung ist, sondern durch die Anlage des ganzes Buches gibt er zu verstehen, daß das Räthsel, an welchem Hiob sich abmüht, für ihn selbst in dieser Weise nicht vorhanden ist.

Wenn wir also nach gewissen Aussprüchen suchen über die Hoffnung auf künftige Erlösung aus dem Todeszustande als über ein integrirendes Moment des Selbstbewußtseins der alttestamentlichen Frommen in ihrem persönlichen Verhältnisse zu Gott, so müssen wir uns an solche Schriften halten, die den ausgesprochenen Zweck haben, das Leben in Gott, dessen der einzelne Fromme als solcher sich bewußt ist, auch in seiner Beziehung zum Tode darzustellen, und werden dieselben daher vor Allem im Psalter zu finden erwarten, dieser reichen Sammlung von Gebetsergüssen und kunstvollen Gedichten aus den verschiedensten Zeiten, Lagen und Geistern hervorgegangen. Aber um klare Sicherheit in den Gang der Untersuchung zu bringen, müssen wir von allen den Psalmen vorderhand absehen, welche das Bewußtsein eines mit besonderem göttlichen Berufe begabten oder durch persönliche Verheißung ausgezeichneten Menschen verrathen, indem wir nicht wissen können, ob bei ihm das religiöse Selbstbewußtsein durch seine Besonderheit nicht zu einer Höhe gesteigert worden sei, welche dem Frommen schlecht-

hin unerreichbar war. Sodann ist wiederum zu bedenken, daß die Psalmen aus den verschiedensten Gemüthslagen hervorgesprossen sind, daß wir also Gebete finden können von einem Inhalte, einer Stimmung, die der Betende vielleicht selbst in einem späteren ruhigen Momente als eine Aufregung ansehen kann, welche auf Verirrung beruhte und mit deren Berechtigung auch die bleibende Geltung ihrer Erzeugnisse hinfällt. Es kann sein, daß Einer in der Stunde der Anfechtung an dem zweifelt, was vorher und nachher ihm das Gewisseste gewesen, und an dem Gebete, welches er in solcher Stunde gesprochen, mag er nachher nichts mehr als recht erkennen, denn etwa dieses, daß er überhaupt zu Gott gebetet hat. Vielleicht ist der 88. Psalm ein solches Gebet. Oder es kann Einer in der Aufregung seines Gemüthes etwas für möglich, für unumgänglich nöthig halten und im Gebete von Gott verlangen oder vor ihm geltend machen, was ihm in ruhiger Stunde als ein vermessener Gedanke erscheint. So fordert der wie ein Wild gehetzte und seine Verfolgung wie ein himmelschreiendes Unrecht unwillig tragende Dichter des 7. Psalms, daß Gott vom Himmel zu ihm herabeilen, eine öffentliche Völkerversammlung berufen, darin seine Sache streng untersuchen und den Urtheilsspruch über Schuld oder Unschuld des Dichters dadurch allen Zeugen als einen göttlichen unzweifelhaft kund thun solle, daß er über ihnen sichtbar wieder zum Himmel zurückkehre. So gerne will er sich im Bewußtsein seiner Unschuld solchem Gerichte unterwerfen, so unumgänglich nothwendig erscheint ihm eine augenblickliche Deklaration seiner Unschuld (V. 7. 8). Freilich hält diese Stimmung nicht an, indem sich eine andere Stimme in ihm erhebt, welche ihn dergestalt beschwichtigt, daß er statt solcher ungestümen Forderung am Ende die gläubige Gewißheit ausspricht, auch ohne Erfüllung seiner früheren Bitte Gottes Gerechtigkeit preisen zu können (V. 18).

Wir müssen also auch von allen denjenigen Psalmen absehen, welche als Erzeugnisse einer vorübergehenden Lage und Stimmung, nicht als Ausdruck bleibender Überzeugung gelten wollen, wenn wir den Thatbestand des Bewußtseins der Frommen dem Tode

gegenüber festzustellen suchen. Nur solche, welche individuelle Erfahrungen aussprechen, um sie zu allgemeiner Erkenntniß zu erheben, oder allgemeine Wahrheiten durch sie zu bestätigen und zu erläutern, nur solche, welche der Ausdruck des ruhigen Selbstbewußtseins sind, welches sich aus der Aufregung hergestellt hat oder aus allen momentanen Schwankungen als das sich selbst gleiche immer wieder herstellen muß, nur solche, welche aussagen, was der Fromme als Frommer in seinem persönlichen Verhältnisse zu Gott hat, und dieses zwar mit deutlicher Rücksicht auf die Nothwendigkeit des Sterbens, werden uns klare und gewisse Antwort auf unsere Frage geben, und die darin enthaltenen Aussagen, wenn ihrer der Zahl nach auch noch so wenig wäre, werden wir uns nicht entkräften lassen dürfen durch gegentheilige Behauptungen anderer in Aufregung gesprochener Gebete, wenn ihrer auch noch so viel wäre. Unter jenen stechen hervor der 139., der 73., der 49. Psalm, die deshalb im Nachstehenden zuerst untersucht werden, und deren allgemein bekannte Schwierigkeit für das Verständniß im Einzelnen und im Ganzen die Ausführlichkeit entschuldigen mag, mit welcher ich meine Auffassung in den Augen des Lesers als eine nothwendige darzuthun nach Kräften bemüht gewesen bin.

Der 139. Psalm.

Der Stand der Frage.

Der 139. Psalm ist eine betende Betrachtung über die im Gewissen zur Erscheinung kommende völlige Beschlossenheit des persönlichen Lebens durch Gott; und wenn die alttestamentlichen Frommen eine über den Tod hinausreichende selige Gemeinschaft mit Gott kannten, so wäre es sonderbar, wenn dieselbe hier nirgends berührt erschiene. So hat denn auch von Hofmann (Schriftbeweis [2. Aufl.] II, 2. S. 498) in V. 18 die Hoffnung der Auferstehung bezeugt gefunden, indem er das dort erwähnte Erwachen als Erwachen aus dem Todeszustande faßt. Da in keinem der seither erschienenen Commentare außer dem von Delitzsch dieser Erklärung Erwähnung, geschweige denn Widerlegung zu Theil geworden ist, Delitzsch (Psalter II, S. 306, Anmerk. 2) aber nichts weiter dagegen sagt, als daß am einfachsten jenes „Erwachen" im Gegensatze zu eigentlichem Einschlafen oder doch schlafartigem Ermatten gefaßt werde, sie sonst also für möglich hält, so ist es endlich an der Zeit, dieses ganze Gebet darauf hin zu untersuchen, ob für solche Auffassung Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit vorhanden sei. Denn damit ist die Sache nicht gefördert, daß Kurtz (Zur Theologie der Psalmen, S. 138 f.) lediglich die Meinung von Hofmanns über das syntaktische Verhältniß der Satzglieder in V. 18 und über die lexikalische Bedeutung des עוד bestreitet, oder daß

Schultz (Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, S. 288, Anmerk. 8) diese Auffassung einen Mißverstand nennt und in Betreff der richtigen Erklärung auf die „gangbarsten Commentare" verweist. Sind diese denn in dem Punkte, auf den es hier ankommt, mit sich einig und findet sich in ihnen eine unerschütterliche Beweisführung für die der von Hofmann'schen entgegenstehende Meinung? Zwar das sehe ich, daß Rosenmüller, de Wette, Maurer, Hengstenberg, Olshausen, Delitzsch, Hupfeld, Hitzig im Allgemeinen darin übereinstimmen, daß sie annehmen, es sei von einem gewöhnlichen Erwachen aus dem Schlafe die Rede; aber Ewald, dessen Commentar doch auch zu den „gangbaren" gehört, versteht (3. Ausgabe, S. 435) jenes Erwachen von dem jetzt, wo der Dichter zum Schlusse eilt, geschehenden Abbrechen der vorhergehenden Betrachtung göttlicher Gedanken, die ihm nun wie ein süßes Träumen vorkomme. Es muß um die gewöhnliche Auffassung nicht so sicher stehen, wenn Ewald sich für diese abweichende entscheidet, welche doch selbst nichts Verlockendes hat. Denn entweder würde dann der Dichter sagen wollen, er habe sich losgerissen von jenen Gedanken und stecke doch noch ebenso darin — das würde ein Widerspruch sein —, oder er sei nun in anderer Weise, nicht träumend, sondern wachend bei Gott, — das würde eine triviale Bemerkung und nicht die Bezeichnung eines „letzten und höchsten Wunders" sein, wie Ewald es nennt. Aber abgesehen von dem unklaren Gedanken widerstrebt doch auch der Sprachgebrauch dieser Deutung. Denn הקיץ kann ja nur dann passend vom Abbrechen einer Meditation gesagt werden, wenn diese als ein Schlafen oder Träumen vorgestellt ist. Unser Dichter sagt aber nirgends, daß er diese Vorstellung habe, und Ewald drängt sie ihm, ohne durch irgend einen Ausdruck dazu berechtigt zu sein, erst auf, um dann jenes Erwachen so deuten zu können, wie er es gethan hat.

Aber auch diejenigen Ausleger, welche der ersten Auffassung zugethan sind, stimmen keineswegs mit einander überein. Denn Hengstenberg meint (IV, 2. S. 125), der Dichter wolle

ſagen, die Gedanken Gottes ſeien ihm ſo herrlich, daß Gott nicht bloß ſein Taggedanke, ſondern auch ſein Traum bei Nacht ſei. Aber Jedermann würde dieſen Gedanken in den Worten nur finden, wenn es hieße אִישְׁנָה וְעוֹדִי עִמָּךְ, wenn alſo ſtatt des Perfekts das Imperfekt ſtände und ſtatt הֲקִיצוֹתִי das gerade Gegentheil. Roſenmüller, de Wette, Maurer, Olshauſen wieder denken, es ſei ausgedrückt, Abends beim Schlafengehen, wie Morgens beim Erwachen ſei der Dichter mit den unzählbaren Gedanken Gottes beſchäftigt. Aber wenn de Wette dabei auf Pſ. 3, 6, Maurer auf Pſ. 63, 7 verweiſt, ſo ſieht man nur, daß ein hebräiſcher Dichter ſolches habe ſagen können, und daß, wenn er's ſagen wollte, er hier geſchrieben haben würde: שָׁכַבְתִּי וְאֶסְפֳּרֵם und הֲקִיצוֹתִי וְעוֹדִי עִמָּךְ; daß er alſo hier etwas anderes gemeint, weil anders geſchrieben hat. Dagegen meinen Delitzſch, Hupfeld, Hitzig, der Dichter wollte ſagen, auch der Schlaf unterbreche ihm das Sinnen über Gottes Gedanken nicht; und Hitzig findet dieſen Sinn, indem er zu אֶסְפֳּרֵם ergänzt: „wenn ich ſchlafen gehe, auf meinem Lager", Hupfeld, indem er vor הֲקִיצוֹתִי ergänzt: „ich bin im Zählen der göttlichen Gedanken begriffen eingeſchlafen", und den Dichter jetzt beim Erwachen wahrnehmen läßt, daß er auch durch den Schlaf in ſeiner Beſchäftigung nicht unterbrochen worden ſei. Beide ſetzten alſo das, was die Hauptſache iſt, erſt aus eignen Mitteln hinzu, und ebenſo Delitzſch, wenn er unter der Billigung von Kurtz a. a. O. den Sinn der Worte alſo angibt, wachend und träumend und erwachend ſei der Dichter von jenem Sinnen hingenommen. Die Übereinſtimmung der Ausleger beſteht alſo nur darin, daß ſie alle durch Ergänzung in den Text hineinbringen, was nicht darin ausgedrückt iſt; daß die meiſten הֲקִיצוֹתִי u. ſ. w. von einem immer wieder geſchehenden Vorkommniß deuten und als Ausdruck einer allgemeinen Regel nehmen, obgleich der Eindruck, den der Satz macht, ein ganz anderer iſt, und nur bei Ewald die Faſſung der Tempora befriedigt; und daß ſie endlich, wie es ſcheint, durch den deutſchen Sprachgebrauch verführt, das עִמָּךְ ſo deuten, als ob es hieße „mit Dir beſchäftigt". Aber nirgends kann

עִמָּךְ, wenn es ein Mensch absolut zur Bezeichnung seines Verhältnisses zu Gott gebraucht, etwas anderes bedeuten, als „in enger Verbundenheit, Gemeinschaft mit Gott stehen", sei es nun räumlich äußerlich, wie 1 Sam. 2, 21, oder wesenhaft persönlich, wie Ps. 73, 23. Hier steht es parallel mit dem Ausdrucke „Du hast mich gefaßt mit Deiner Rechten", und da eben derselbe in unserem Psalme V. 10 für das Gegenwärtigsein des Dichters vor dem Gotte, dem er nicht entfallen kann, verwandt wird, so wird der Dichter auch in V. 18 nichts anderes meinen, als daß diese selbe Gemeinschaft mit Gott, welche sein Gut ist, mit dem Erwachen wieder angehe oder von ihm vorgefunden werde. Sollte ausgedrückt sein, was die Ausleger hier finden, daß der Dichter noch immer bei Gott stehe, in Gedanken nicht weiter gekommen sei, so würde nach hebräischem Sprachgebrauche (s. z. B. Hiob 10, 13) gesagt sein וְעוֹדָם עִמְּרִי (sc. רֵעֶיךָ).

Es war demnach ein wirklicher Fortschritt, daß von Hofmann dieses עִמָּךְ wieder in seiner gesicherten Bedeutung nahm. Aber abgesehen davon, daß er es unterlassen hat, aus dem ganzen Zusammenhange unseres Psalmes zu zeigen, wie der Dichter hier auf das Erwachen aus dem Todesschlafe zu reden kommen konnte, ist doch seine Fassung des Satzbaus eine befremdliche. Er übersetzt nämlich: „ich werde sie zählen — wenn ich erwacht und stetig bei Dir bin", so daß also אֲסַפְּרֵם den Nachsatz zu הֲקִיצוֹתִי als Vordersatze bildet und für מֵחוֹל יִרְבּוּן nur die Stelle eines gewichtlosen Relativsatzes übrig bleibt. Indessen was das erstere anlangt, so bestreite ich die sprachliche Möglichkeit solcher Fassung des Satzverhältnisses, daß nämlich der bloße Eintritt des Perfektes nach einem Imperfekte den zweiten Satz zum temporalen Vordersatze des ersten machen könne. Die Stelle Jes. 26, 10 ist ganz ungleichartig, und der Nachdruck, mit welchem hier das Zählen, das nach dem Erwachen beginnen soll, entweder im Gegensatze zum Nichtzählen oder im Gegensatze zu einem andersartigen Zählen in diesem Leben gemeint wäre, verlangte entweder ein כִּי oder ein אָז zum Ausdrucke des Verhältnisses, in welchem das סָפַר und

הִקִּיץ zu einander gedacht seien. Sodann wird man nach V. 17 einen Satz erwarten, der die Menge der Gedanken Gottes durch eine Vergleichung als unzählbar bezeichnet, nicht einen solchen, der ein Zählen derselben für die Zukunft in Aussicht stellt. Auf מֵחוֹל יִרְבּוּן ruht also das Gewicht, nicht auf אֶסְפְּרֵם; jenes muß demnach der Hauptsatz sein und עִמָּךְ der dazu gehörige Vordersatz als Ausdruck der Beziehung, in welcher dem Dichter die Menge des Sandes mit der der göttlichen Gedanken vergleichbar erscheint. Dann steht aber die zweite Hälfte des 18. Verses außer eng logischer Beziehung zu der ersten, und ihre Bestandtheile werden ebenso wie in der ersten in dem Verhältnisse von Vorder- und Nachsatz gedacht sein. Das Perfekt aber zwingt dann dazu, daß man diese letzte Aussage mit den Perfekten von V. 17 zusammenstelle und als Bezeichnung der Sache nehme, welche dem Dichter solchen Ausruf anbetender Bewunderung ablockt, wie er in dem Satze מַה־יָּקְרוּ — יִרְבּוּן enthalten ist, und welche um ihres Gewichtes willen so vorbereitet und so ans Ende des Tetrastichs gesetzt wurde. Aber was bedeutet nun diese Aussage? Wir müssen dazu das Vorhergehende in Betracht ziehen und aus der Stelle, die sie im Ganzen einnimmt, ihren Sinn zu bestimmen suchen.

Erklärung des 139. Psalms.

Die drei ersten Zeilen V. 1. 2, die nicht zu trennen sind (gegen Delitzsch), da die zweite in יָדַעְתָּ den Schluß der ersten וַתֵּדַע wieder aufnimmt, sprechen bekenntnißweise und ganz objektiv die dem Dichter in und mit seinem Gewissen kundgewordene Umschlossenheit seines persönlichen Lebens durch das göttliche Wissen aus und werden deshalb als Einleitung genommen werden müssen, da in der folgenden Strophe dieselbe Thatsache rein in ihrer Wirkung auf des Dichters Empfindung dargestellt wird. Der dritte Vers wird die erste Strophe anheben, indem er den Gedanken des einleitenden Tristichs wiederaufnimmt und zum Gegenstande der Reflexion macht, und da nun Alles bis V. 10 zusammenhängend fortläuft, das Wandern und Liegen

zu Anfang von V. 3 auch in V. 7—9 in ſeiner immergleichbleibenden Beſchloſſenheit durch Gott zur Ausſage kommt, V. 11 aber ſich eine Wendung ankündigt, ſo nehmen wir den Abſchnitt V. 3—10 als ein ſechzehnzeiliges Ganze zuſammen. Daß es dem Dichter in der Einleitung auf die Art des göttlichen Wiſſens um den Menſchen in ſeiner Allgemeinheit ankommt, ſieht man aus dem Bau und der Fügung der Sätze, indem im erſten das göttliche Forſchen und Spähen als ein zielgewiſſes, zu ſeinem Ende kommendes bezeichnet wird, als ein חקר, dem das זרה nicht fehlt; im zweiten und dritten das aus ſolchem Forſchen erſtehende Wiſſen Gottes im Gegenſatze zu dem Wiſſen jedes Anderen (אַתָּה) als ein die äußere Selbſtbethätigung wie die innere Willensbewegung gleichermaßen umſpannendes hingeſtellt wird. Denn einen Gegenſatz bildet שִׁבְתִּי וְקוּמִי, welches wie Pſ. 127, 2 das geſammte äußere Gehaben ausdrückt, zu רֵעִי, dem inneren Trachten, aus welchem die Handlungen hervorgehen. Hier nämlich wie V. 17 רֵעַ nicht der Gedanke, durch welchen ich etwas Geſetztes in mich aufnehme, ſondern der, durch welchen ich etwas in mir ſetze, um es danach äußerlich zu verwirklichen, da dem מֻרָחוֹק zufolge der Gedanke gedacht wird als auf einem Wege befindlich, deſſen Ende ſeine ſichtbare Verwirklichung iſt. Nur dann konnte dieſe Redensart, welche z. B. Gen. 37, 18 durch „ehe er nahe bei ihnen war", erklärt wird, hierher übertragen werden, wenn gemeint iſt „ehe der Gedanke noch nur That geworden, da wo er ſich noch unbemerkt glaubt". Ebenſo iſt auch Pſ. 138, 6 zu erklären: Gott kennt den Hochmüthigen, durchſchaut ſeine Pläne, auch wo er dieſelben noch von Niemandem erkannt glaubt. Freilich bezieht Hengſtenberg dieſes überall auf die räumliche Ferne zwiſchen Himmel und Erde, aber jedenfalls im Widerſpruche mit unſerem Pſalmiſten, der Gott eben nicht im Himmel als in der Ferne denkt, ſondern wie V. 8. 10 zeigt, als allenthalben wirkſam gegenwärtig. Jenem Gegenſatze entſpricht aber auch der Wechſel von יָדַע und בִּין; denn erſteres bezeichnet dasjenige Erkennen, durch welches mir eine Sache gegenwärtig wird, und letzteres ein Wiſſen, durch welches mir das innere Weſen

einer Erscheinung aufgeschlossen ist. Wenn nun aber in diesen drei Zeilen das Achtgeben Gottes auf den Menschen als ein solches bezeichnet ist, welches zu wahrhaftigem Wissen führt, sodann dieses Wissen als ein göttliches damit unterschieden wird, daß Äußeres und Inneres gleichmäßig von ihm umspannt werden, so kann V. 3, wenn er nicht matt nachhinken soll, da er nichts Neues hinzubringt, nur als wiederaufnehmender Anfang der ersten Strophe gelten wollen.

Der Dichter nimmt das Bekenntniß vom völligen Wissen Gottes um ihn wieder auf, um als beispielsweisen Beleg (V. 4: כִּי) eine erfahrungsmäßige Thatsache daran zu knüpfen, an welchen er solches göttlichen Wissens inne wird. Ein Wort will er aussprechen, aber ehe er noch die Zunge rührt, wird er im Gewissen inne, daß Gott es schon vollkommen weiß, und ehe es ihm selbst gegenständlich geworden, es erkannt hat. מְלָה sagt der Dichter für דָּבָר, weil אֵין דָּבָר mißverstanden werden konnte (= nichts Ex. 5, 11); und da er den Inhalt des zweiten Satzes als eine überraschende Wahrnehmung durch הֵן einleitet (vgl. Hupfeld z. d. St.), so faßt man besser, als mit Delitzsch, Hitzig, welche übersetzen: „kein Wort ist auf meiner Zunge, das Du nicht wüßtest", mit Olshausen, Ewald אֵין וגו׳ als Vordersatz im Sinne von „wenn noch nicht ist" (vgl. zu אֵין in diesem Sinne Gen. 2, 5 und Prov. 8, 24). Nur bei dieser Auffassung erklärt sich der V. 5 folgende Ausdruck, daß er hinten und vorne von Gott umschlossen sei, und Jahves Hand auf sich fühle. Denn hierin spricht sich nur allgemeiner die Lage aus, in der sich der Dichter unter den V. 4 bezeichneten Umständen befindet: will er zurückstehen von dem zu äußernden Worte, so nützt ihm das nichts, da Jahve das ungesprochene schon erkannt hat, so daß er es ihm nicht verbergen kann, und will er vorwärts, will er es äußern, so tritt er auch damit nicht aus dem Kreise heraus, den Gott um ihn gezogen, so daß er ihn nicht damit überraschen kann. Es bestätigt also V. 5 unsere Auffassung von V. 4.

Übrigens sind die beiden Hälften des 5. Verses dem Sinne nach gleichbedeutend; denn es ist eine falsche Meinung, wenn

in Gesenius, Thesaurus, p. 705 zu der Redensart שִׂים כַּף עַל (Hiob 40, 32) diese שִׂית כ״ על in Gegensatz gestellt wird, als bedeute diese schützen, jene angreifen. Für schützen sagt der Hebräer שָׂכַךְ כַּף (Ex. 33, 22), während שִׂים oder שִׂית כ״ עַל unterschiedslos und überall (s. z. B. Hiob 29, 9; 21, 5; 9, 33, und das Gegentheil 10, 20; auch Ps. 89, 26) die Beweisung beherrschender Macht an einem Gegenstande bezeichnet; jede nähere Bestimmung erwächst dem Ausdrucke erst aus dem jeweiligen Zusammenhange. So ist Hiob 21, 5 und 9, 33 eine Machtübung gemeint, durch welche der Willkür des ihr unterstellten Gegenstandes Einhalt gethan wird. Und da hier im Parallelgliede von einem Beschränken und Einengen gesagt ist, so hat unsere Redensart auch hier diese Bedeutung. Nicht daß er sich überall von Gott beschützt wisse, sondern daß er überall nicht sein eigner Herr sei, daß er immer innerhalb der von Gott gezogenen Schranken sich bewege, sagt der Dichter, werde er an solchen Thatsachen wie V. 4 inne. Olshausen hält dieses für einen unwillkürlich sich aufdrängenden Nebengedanken, der in der ganzen Anlage des Gedichtes nicht begründet sei, obwohl ihn das billig hätte stutzig machen sollen, daß, wie er selbst sagt, V. 10 eben derselbe Gedanke wiederkehrt. Wenn wir bedenken, daß V. 10 den Schluß einer Betrachtung bildet, daß ferner V. 5 durch den unmittelbar folgenden Ausruf V. 6 ebenfalls als ein Hauptgedanke hervorgehoben wird, so werden wir vielmehr darin den Fortschritt der Betrachtung in dieser Stelle erkennen müssen, daß der Dichter das vollkommene Wissen Gottes um ihn V. 3. 4 als dasjenige bezeichnet, worin und womit ihm zum Bewußtsein komme, daß er ganz und gar, weil auch in seinem Innenleben, nicht sein eigen, sondern in Gottes Hand sei. Durch dieses Wissen Gottes, das sich ihm immer und überall bezeugt, ist er und bleibt er überall in Gottes Gewalt, und dieses Gefühl, daß seine Freiheit beengt, drückt ihn nieder. Darum wird dann auch V. 7—10 nicht mehr betont, daß Gott allezeit um ihn wisse, sondern, daß der Mensch sich seiner Hand, seiner Macht auf keine Weise entziehen könne. Und der Ausruf V. 6 kann sich nicht auf das nackte Wissen beziehen,

sondern nur auf das Wissen, welches solches wirkt, nämlich seine völlige Beschlossenheit unter Gottes Macht.

Einen Ausruf finde ich in V. 6 mit Hitzig im Gegensatze zu der gewöhnlichen Auslegung, welche den Vers für einen einfachen Aussagesatz des Sinnes nimmt: „zu wunderbar ist mir solches Wissen" (z. B. Ewald, Olshausen, Delitzsch, Hupfeld); denn dann wäre vor דַּעַת der Artikel erforderlich gewesen (s. Olshausen und Hitzig). Wenn aber Hitzig übersetzt: „ein Wissen allzu wunderbar für mich!", so spricht die Wortstellung dagegen, indem dann מִמֶּנִּי nicht von פְּלִאָיָה hätte getrennt werden dürfen. Überhaupt ist ein solches feminines Adjektiv nicht belegbar, ebenso wenig wie פַּלְאִי Richt. 13, 18 ein unzweifelhaftes Beispiel für das Maskulinum ist; an beiden Formen haben schon die Punktatoren Anstoß genommen. Es ist vielmehr entweder zu lesen פְּלָאֶיךָ sc. die Wunder Deiner Hand, dann aber דַּעְתָּם מִנִּי (s. V. 19) „sie zu erkennen geht über meine Kraft" — aber der Begriff der Hand ist zu wenig selbständig hervorgetreten, als daß sich daran die Fortführung der Rede anhängen könnte — oder פִּלְאֵי חָדְעַת „o der Wunder des Wissens". Das ist eine Verbindung wie Jer. 32, 19 und ein Interjektionalsatz wie Ps. 19, 11 (vgl. Hitzig z. d. St.). Dann ist natürlich מִמֶּנִּי zum Folgenden zu ziehen, das sich nun als Relativsatz an den Hauptbegriff הַדַּעַת anschließt, wobei das komparative מִן ebenso vorangestellt ist wie Ps. 119, 99. 100. Nunmehr versteht sich von selbst, daß דַּעַת nicht das menschliche Erfassen des göttlichen Wissens ist, wie Hengstenberg meinte, sondern das göttliche Wissen selbst, welches in so wunderbarer Weise den Menschen sich selbst raubt und unter Gottes Macht beschließt.

Bis dahin ist also in der achtzeiligen ersten Hälfte dieser Strophe der Gedanke fortgeschritten, daß der Dichter das göttliche Wissen in seiner Vollkommenheit als Thatsache faßt, an welcher ihm kund wird, wie er vor aller Selbstentscheidung in Bezug auf sein Verhältniß zu Gott vom Willen und der Macht des letzteren umschlossen sei. Sein Augenmerk kann also nicht darauf gerichtet sein, im Allgemeinen von Gottes Allwissenheit

oder Allgegenwart zu handeln. Vielmehr setzt die zweite ebenfalls achtzeilige Hälfte V. 7—10 in eben jenen Gedanken ein. Als einer, der sich von Gott gefangen weiß, redet der Dichter von einem Gehen und einem Fliehen, ob er sich dadurch Gotte entziehen könne. Seine Gefangenschaft unter Gott ist nicht darin begründet, daß er an diesem Orte als dieser Mensch weilt; Gott ist in seinem Geiste überall gleich gegenwärtig, und wo er gegenwärtig ist, da ist er immer persönlich anwesend und sein Auge auf den Menschen gerichtet. Indem nämlich der Dichter statt „vor Dir" sagt מֵרוּחֶךָ und מִפָּנֶיךָ, nimmt er in die Frage sogleich ihre Beantwortung auf. Keine Veränderung des Ortes, und bewegte sie sich zwischen den äußersten Gegensätzen des Raumes, zwischen Himmel und Scheol, brächte ihn Gott ferner, auch wenn sie ihm möglich wäre (V. 8). Und wieder, wenn er in der leichtesten, scheinbar selbständigsten und schnellsten Bewegung wie die Morgenröthe von Osten her den Himmelsraum durchflöge, um im tiefsten Westen sich niederzulassen, auch dabei, weit entfernt, daß er der auf ihm liegenden Hand Gottes sich entziehen könnte, würde Gottes Hand ihn führen und festhalten (V. 9. 10). Seine Bewegung, wenn sie gelänge, würde doch lediglich statt sein eigenes nur das Werk Gottes sein, der ihm die Richtung gäbe, die er in Willkür einzuschlagen schiene (יָדְךָ תַּנְחֵנִי), der ihn festhielte, daß er von seiner luftigen Bahn nicht herabfiele (תְּאַחֲזֵנִי יָמִין), denn auch die Morgenröthe fliegt nicht durch eignes Vermögen.

Der Gedanke kehrt hier zu dem Ausdrucke V. 5 zurück. Aber zu beachten ist, daß während dort die Macht Gottes als eine einengende, gefangennehmende bezeichnet war, sie hier als eine fürsorglich schützende erscheint. (Vgl. zu V. 10ª Ps. 23, 3; 73, 24 und in unserem Ps. V. 24; zu V. 10ᵇ Ps. 73, 23, und zu אָחַז mit dem Akkusativ = festhalten Hiob 17, 9). Darin kommt der Fortschritt der Betrachtung zu Tage. Denn wenn der Dichter ausgehend von dem absoluten Wissen Gottes um ihn sich ohne sein Zuthun in ein Verhältniß zu Gottes Macht gestellt fand, das sein Freiheitsgefühl beengte, so daß er zu dem Gedanken fortschritt, ob er nicht durch Handlungen der Willkür

sein Selbstgefühl Gotte gegenüber wiederfinden könnte, so ist ihm nunmehr in der Erwägung solcher Möglichkeit und in dem Bewußtsein, daß all sein Handeln auch dann doch nur durch Gottes Hülfe vor sich gehen und gelingen könnte, klar geworden, daß jene moralische Gebundenheit durch Gottes Macht, von der er V. 4. 5 sagte, keine Willkür sei, sondern gegründet in der anderen Thatsache, daß sein Leben und seine Lebensbewegung als ein Werk der Liebe eben desselben Gottes sich zu erkennen gibt. Er kann sich Gotte nicht entziehen, weil er selbst mit seinem Wesen und seinen Kräften Gottes Werk ist und fortwährend aus Gott lebt. In diesem Gedanken ist er befriedigt und so schließt sich die erste Bewegung in dieser Strophe passend ab. Eine neue kann nun erst durch die Sorge entstehen, ob er denn in dieser Gemeinschaft mit Gott, der er sich nicht entziehen, der er sich nur frei untergeben kann, wenn er nicht fruchtlos und selbstbetrügerisch sich dagegen setzen will, bleiben werde. Denn ist er ganz und gar in Gottes Hand, so scheint es ja nicht möglich, so gewiß als Gott sich selbst gleich bleibt, daß er ihm je ferner komme oder gar ganz entfalle. Und eine eben darauf bezügliche Betrachtung finde ich in der nächsten Strophe, welche, da יְלִי V. 17 durch seine auffällige Stellung eine Wendung der Rede anzeigt, von V. 11—16 sich erstreckt und ebenfalls 16 Zeilen umfaßt.

Freilich nach der Meinung der bisherigen Ausleger sagt diese Strophe etwas ganz anderes, aber ihre Unrichtigkeit nachzuweisen wird nicht schwer fallen. Sie übersetzen nämlich mit einziger Ausnahme Hitzigs, als ob der Dichter, die Möglichkeit, Gotte zu entfliehen, noch weiter erwägend, nun auf den Einfall käme, wenn Finsterniß ihn bedeckte, so würde er etwa Gotte verborgen bleiben können. Aber man mag אַךְ fassen, wie man will, jedenfalls besagt es doch, daß unter den Umständen, die V. 7—10 geschildert sind, dieser weitere Gedanke aufkomme oder aufgekommen sei; wie abgeschmackt würde der Dichter, der keine Differenz des Raumes, keine Schnelligkeit der Bewegung in der Gegenwärtigkeit Gottes einen Unterschied machen sieht, den Gedanken als eine Steigerung ansehen, daß

auch die Differenz zwischen Tag und Nacht in der gleichen Gegenwart Gottes keinen Unterschied mache! Wenn Gott als überall seiend gedacht ist, soll er denn in der Nacht auf einmal nirgends sein, und ist es im Scheol (V. 8) nicht auch finster, ist nicht der Gegensatz von Himmel und Scheol zugleich ein Gegensatz von Licht und Finsterniß? Dann aber wäre es doch sehr wunderlich, wenn derselbe Dichter, der eben V. 10 die Allgegenwart Gottes als eine solche bezeichnet hat, der er alles Leben verdankt, nun noch den Wunsch ausspräche, ihrer erledigt zu werden, was ja nun so viel sein würde, als des Lebens verlustig zu gehen. Aber diese unpassende Erklärung konnte nur mit Unterdrückung des Sprachgefühls gefunden werden; וְאֹמַר kann nicht heißen „und wenn ich dächte, spräche", sondern nur „und so sprach oder dachte ich" (vgl. Hitzig z. d. St.). Sodann kann כִּי אַךְ חֹשֶׁךְ keinen Wunsch enthalten (so z. B. Delitzsch), denn nicht das Aussprechen eines unerfüllten Wunsches, sondern das wirkliche Eintreten der Dunkelheit ist ein passender Vordersatz zu dem Nachsatze V. 12. Man wird sich also der Übersetzung Ewalds (vgl. auch Olshausen, Hitzig) nicht entziehen können: „doch wenigstens wird Finsterniß mich bedecken", nur daß אַךְ nicht „wenigstens" heißt und „bedecken" erst von Ewald in den Text hineinkorrigirt ist, eine Willkür übrigens nicht schlimmer, als wenn Delitzsch, Hupfeld u. A. שׁוּף gegen den gesicherten Sprachgebrauch „verhüllen, bedecken" bedeuten lassen. Jedenfalls ist nämlich in der Ewaldschen Übersetzung das Imperfekt richtig als Aussage, nicht als Wunsch ausgedrückt. Indessen besteht damit die Erklärung schlecht zusammen, daß die äußerste Finsterniß den Menschen dann decken würde, wenn sie ihn umgäbe, was sie in Wirklichkeit aber nicht thun würde. Denn nicht, daß die Finsterniß dieses können würde in einem nicht wirklichen Falle, sondern daß sie wirklich den Menschen umgeben wird, ist in jener Übersetzung dem Texte entsprechend ausgedrückt. Ebenso unrichtig wird der Parallelsatz gefaßt, wenn man darin einen Wunsch erblickt; ein יְהִי wäre gar nicht zu entbehren gewesen und so wie er lautet, gibt es keine andere richtige Übersetzung

des Satzbaus als die Hitzigs: „und Nacht ist das Licht um mich her". Nur muß ich gegen alle Ausleger, welche V. 11b als koordinirten Vordersatz fassen, es als unmöglich behaupten, daß ohne den Artikel vor לַיְלָה, אוֹר anders gefaßt werden könnte, denn als Subjekt. Nachdem הַחֹשֶׁךְ im parallelen Satze den Nachdruck des Subjektsbegriffes hatte, kann der synonyme Begriff לַיְלָה an derselben Tonstelle im zweiten Satze ebenfalls nur Subjektsbezeichnung sein. Denn das einzige Beispiel für solche Umkehrung der natürlichen Stellung, welches Olshausen und Delitzsch beibringen, Am. 4, 13, kann nicht beweisen, erstens, weil der Satz ungleichartig ist, zweitens, weil bei einer logischen Unterordnung der Begriffe שַׁחַר עֵיפָה nach Am. 5, 8 doch nicht שַׁחַר, sondern עֵיפָה als Prädikat gefaßt werden dürfte, und weil drittens die Möglichkeit einer asyndetischen Coordination an jener Stelle, die von Calvin bis auf Keil herab ihre Vertreter gehabt hat, doch nicht wird geleugnet werden können. So scheint also nichts übrig zu bleiben, als daß man mit de Wette וְלַיְלָה אוֹר בַּ" als Nachsatz nimmt; aber die Analogie von V. 9. 10 und die Correspondenz von חֹשֶׁךְ und לַיְלָה in V. 11 und V. 12 bürgt dafür, daß V. 12 den zwietheiligen Nachsatz zu V. 11 als einem zwietheiligen Vordersatze bringe.

Allen diesen Schwierigkeiten entgehen wir, indem wir übersetzen: „und so sprach ich" oder „dachte ich: doch aber wird Finsterniß mich überfallen". Mit אַךְ, welches dem griechischen πλήν entspricht (s. LXX Ps. 68, 22) und nicht durch Ps. 39, 6 in der Bedeutung „eitel, ganz" hätte von Delitzsch und Hupfeld belegt werden sollen, da diese Bedeutung erst durch כָּל in den Satz kommt, begrenzt der Dichter durch eine entgegenstehende Thatsache der Zukunft die Geltung der in der letzten Strophe herausgestellten Wahrheit, daß er immer und überall in Gottes Schutz und Hand stehe. Trotz derselben wird es doch dazu kommen, daß Finsterniß ihn überfällt; vielleicht ist יְשׁוּפֵנִי absichtliche Anspielung auf Gen. 3, 15; jedenfalls kann es nicht anders gemeint sein, wie dort und Hiob 9, 17, nämlich im Sinne einer feindlichen Überwältigung. Jetzt ist

der Dichter also im Lichte (Ps. 36, 10; 49, 20), und diese Zeit im Lichte kann nur sein ganzer dermaliger Lebenszustand sein, von welchem in der ersten Strophe ganz allgemein gesagt war, daß er in Gottes Hand beschlossen sei. Dann wird das Überfallenwerden von Finsterniß, diese Thatsache der Zukunft, nichts anders als den Eintritt in einen dem dermaligen Leben entgegengesetzten Seinszustand, also in den Tod, bezeichnen. Denn der Todeszustand ist dem alttestamentlichen Frommen im Gegensatze zu dem Lichte dieses Lebens (Ps. 56, 14) die Zeit der Finsterniß (s. Kohel. 11, 8. Hiob 10, 21. 22; 18, 18). Hitzig freilich versteht die Finsterniß von irgend einem Unfalle innerhalb dieses Lebens. Aber es ist vorher das gesammte natürliche Leben, nicht bloß ein glücklicher Abschnitt aus demselben, als von Gottes Hand umschlossen bezeichnet worden, und die Finsterniß kann also nicht einen unglücklichen Abschnitt im Gegensatze zu einem anderen Abschnitte desselben ganz und gar von Gottes Gegenwart durchdrungenen Lebens bezeichnen. Sodann ist das Unglück keine Finsterniß der Art, welcher der Dichter, wie er es doch im Folgenden thut, das Dunkel des Mutterschoßes V. 13. 15 vergleichen könnte. Diesem Dunkel entspricht nur, wie der Dichter selbst ausdrücklich bezeugt, indem er den Mutterschoß תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ nennt, das Dunkel der Unterwelt, des Ortes der Todten, und beide Zustände, der vor der Geburt und der nach Eintritt des Todes, stehen als Zeit der Finsterniß im Gegensatze zu dem Leben auf dem Angesichte der Erde, welches die Sonne erleuchtet. Die Auffassung Hitzigs ist also wider die Logik des Zusammenhanges. Nur bei unserer Erklärung finden wir im Anfange dieser Strophe den neuen Gedanken angeschlagen, der nach der ersten zu erwarten war, die bange Frage, ob der Todeszustand bei seinem Eintritte nicht dieser Beschlossenheit des Menschen in der Hand des allwissenden Gottes ein Ende mache.

Das bestätigt der zweite Satz, der aber, wie wir schon sahen, richtig übersetzt: „und die Nacht wird Licht um mich her", einen Widerspruch gegen den parallelen Satz enthielte. Man könnte versucht sein, zu לַיְלָה als Prädikat zu ergänzen יֶשְׁנָה, aber die

Deutlichkeit hätte אֶת־הָאוֹר verlangt und es läßt sich nicht erwarten, daß „das Licht um mich“ mit „mich“ im ersten Gliede wechselte, da doch die Subjekte beider Glieder rein synonym sind. Freilich ließe sich der Artikel vor אוֹר herstellen durch Trennung von לַיְלָה in לַיִל הָ; aber der Dichter hat nach V. 12 sicher לַיְלָה geschrieben, und ein Futurum von רָגַח wird in jedem Falle, wenn das Verbum nicht aus dem ersten Gliede ergänzt werden kann, hier ungern vermißt. Aber wenn ich recht sehe, ist durch ein bei der Zusammengehörigkeit der Begriffe אוֹר und לַיְלָה leicht erklärliches Versehen hinter אוֹר und vor בַּעֲדֵנִי ein ב untergegangen und zu schreiben וְלַיְלָה אוֹרֵב בַּעֲדֵנִי. Denn wie man sagt סָגַר (Gen. 7, 16), שָׁעַר (Gen. 20, 18), חָתַם (Hiob 9, 7), דִּגֵּן (Sach. 12, 8) mit בְּעַד vor dem umschlossenen Gegenstande, so muß man auch אָרַב im Sinne von „lauern“ Ps. 10, 9; Thren. 3, 10 mit בְּעַד des Gegenstandes konstruiren können. Wie ein reißendes Thier über seine Beute wird die Finsterniß über ihn herfallen, da er schon jetzt sich von Nacht wie von einem solchen umlauert sieht. שׁוּף ist nach Gen. 3, 15 so bildlich, wie אָרַב nach Ps. 10, 9. Thren. 3, 10, und, weil er sicherlich von der Finsterniß zuletzt ergriffen werden wird, so weiß er, daß die Todesnacht (vgl. Hiob 36, 20) schon jetzt, wo er noch lebt, nur den geeigneten Moment erspäht, um auf ihn loszufahren (vgl. Gen. 4, 7). Diesem Sachverhältniß entspricht es, daß von שׁוּף im Imperfekt als von einer zukünftigen, von diesem אָרַב im Partizip als von einer gegenwärtigen Thatsache die Rede ist. Daß übrigens an dieser einen Stelle בְּעַד mit dem Akkusativ- anstatt mit dem Genitivsuffixe versehen ist, darf nicht befremden, da eben dasselbe bei תַּחַת (2 Sam. 22, 37) vorkommt und wie Maurer richtig bemerkt, der Gleichklang mit, יְשׁוּפֵנִי die Wahl der Form בַּעֲדֵנִי für בַּעֲדִי verursachen mochte. Es ist also nicht nöthig, mit LXX (ἐν τῇ τρυφῇ μου) בַּעֲדֵנִי (s. Ps. 36, 9) auszusprechen, obwohl sich dabei ein auch für unsere Auffassung passender Sinn ergäbe: „mitten in meinem Wohlsein“.

Der Dichter fürchtet also, der Tod, der sich zu seinem

gegenwärtigen Leben verhält, wie die Finsterniß zum Lichte, der ihn selbst so völlig verändern wird, werde auch dieses Verhältniß Gottes zu ihm ändern, er werde dem Wissen und der Hand Gottes entfallen. Dem hält er in dem Tristich des 12. Verses den allgemeinen Satz entgegen, daß für Gott selbst der Unterschied zwischen Licht und Finsterniß, an den der Mensch gebunden ist, nicht besteht. Wie Nichts in dem gegenwärtigen Leben den Menschen vor den Blicken Gottes verbirgt, so bringt auch Finsterniß, wenn sie eintritt, kein Dunkel hervor, das von Gott aus angesehen dunkel und seinen Blicken verschlossen wäre, und Nacht, wenn sie hereinbricht, leuchtet von ihm aus angesehen wie der Tag. Ich glaube nämlich, daß מִמְּךָ nicht mit Delitzsch, Hitzig komparativisch zu deuten ist, sondern in dem Sinne „von Dir weg", so daß, was einem bisher gegenwärtig war, ihm nun entzogen, weil mit Finsterniß bedeckt ist (so, wie es scheint, auch Hupfeld); es vergleicht sich dann die Redensart מִמְּנִי אֲבַר z. B. Ps. 142, 5 und מִן פָּחַר z. B. V. 15.

Die dritte Zeile schließt diesen Hauptgedanken zu einem Tristich ab. Wenn sie aber bedeutete, wie die Ausleger bisher annahmen: „Finsterniß und Licht sind gleich vor Dir", so wäre der Gedanke müssig: daß man so nicht erklären solle, verhütet der Umstand, daß es nicht אוֹר sondern אוּרָה heißt. Denn daß diese Form gleich אוֹר jemals das Licht als Element im Gegensatze zur Finsterniß bezeichne, dafür ist Esth. 8, 16 doch eine schlechte Beweisstelle. Schon die LXX haben deshalb das ה als Suffix gefaßt, wenn auch falsch, da kein feminines Substantiv vorhergegangen ist, auf das es sich beziehen könnte. Es hat aber seine Bedeutung; weil nämlich der Infinitiv אוֹר mit dem Nomen hätte verwechselt werden können, deshalb schrieb ihn der Dichter zum Unterschiede אוּרָה wie בֹּאָה 1 Kön. 14, 12, und damit man das vorhergehende Wort nicht als Nomen fasse, schrieb er nicht חֲשָׁךְ oder חֲשָׁכָה, sondern כְּחַשְׁיכָה, was die Punktatoren mitsammt den Auslegern ohne Berechtigung für eine Nebenform zu חֲשָׁכָה aussprechen. Die Form lautet aber כְּחַשְׁיכָה für כְּהַחְשִׁיכָה (vgl. für diese Synkope Jes. 33, 1),

eine Femininform des Infinitivs Hiphil, welche durch die beabsichtigte Correspondenz mit אֵרָה herbeigeführt ist. Da nun bei einer Vergleichung durch doppeltes כִּי das Gewicht auf der Gleichstellung des ersten Begriffes mit dem zweiten liegt (s. z. B. Gen. 18, 25), so übersetzen wir: „ob es finster wird, ist gleichviel, als ob es licht wird".

Es fragt sich, wie sich hierzu das Folgende verhält. Hitzig hat nämlich die vorliegende Ordnung der Verse so anstößig gefunden, daß er V. 13 hinter V. 14 stellt, und in V. 14 für נִפְלֵיתִי die zweite Person setzt: „Du hast Dich wunderbarlich bewiesen". Aber gegen jene Umsetzung spricht der abrupte Übergang, den V. 14 im Verhältniß zu V. 12 darbietet, und die Gründe Hitzigs gegen die hergebrachte Stellung verfangen nichts. Er sagt nämlich, man erwarte nach V. 12 keine Begründung durch כִּי; aber das ist handgreiflich falsch. Denn wenn der Dichter seiner Furcht jenen allgemeinen Satz gegenübergestellt hat, daß der Eintritt der Finsterniß für den Menschen nicht auch ein Finsterwerden vor Gott sei, so ergänzt sich nothwendig nunmehr der Schluß: „also wird auch mich der Eintritt der Todesnacht der Gegenwart Gottes, die ich in meinem Gewissen erfahre, nicht entziehen". Dafür erwartet man einen Grund und auf diesen selbstverständlichen Gedanken bezieht sich das כִּי des 13. Verses. Denn wenn der Dichter die Unmöglichkeit, der auf ihm lastenden Gotteshand zu entfliehen (V. 5. 7—9), damit erklärt hat, daß eben diese Hand ihm alle Bewegung erst selbst fortwährend ermöglicht (V. 10), so ist es nur konsequent, wenn er die hier in V. 12 indirekt ausgesprochene Gewißheit, daß das persönliche im Gewissen erscheinende Verhältniß Gottes zu ihm über den Eintritt der Todesnacht hinaus dauern werde, mit dem Satze begründet, daß dieses Verhältniß Gottes zu ihm jenseits des Lebenslichtes, in dem Dunkel, das der Geburt voranging, von Gott selbst gegründet worden sei. Die Nieren sind ja dem Hebräer der Sitz oder das leibliche Analogon des Gewissens (s. Ps. 16, 7), und jenes Erforschen des Menschen V. 1 vollzieht sich als ein Erforschen der Nieren (Ps. 7, 10). Daß Gott aber das

Innere des Menschen also einzig erforscht, hat seinen Grund darin, daß er dasselbe selbst zu dem gebildet, was es ist (Ps. 33, 15). Hätten die Nieren des Menschen in diesem Sinne ihren Anfang innerhalb dieses irdischen Lebens im Lichte genommen, wären sie ein vom Menschen selbstgebildetes Organ, so bürgte Nichts dafür, daß das darin stehende Verhältniß Gottes zum Menschen hinausreichen würde über das Licht dieses Lebens. Darum betont der Dichter erstens, daß Gott selbst (darum אַתָּה) sie hervorgebracht habe zu seinem Dienste (קָנִיתָ) und zweitens, daß Gott sie damals gebildet hat, als der Mensch noch im Dunkel des Mutterschoßes war, vor seinem Personleben. Denn das Imperfekt תְּסֻכֵּנִי gibt die Zeitumstände an, in und unter denen jenes durch das Perfekt קָנִיתָ ausgedrückte Thun Gottes sich vollzogen hat (vgl. Olshausen z. d. St.). Es erklärt sich also vollkommen, weshalb V. 13 auf V. 12 folgt. Weil jenes persönliche Verhältniß zu Gott, das in der ersten Strophe zum Ausdrucke gekommen ist, seinen ermöglichenden Anfang durch keinen anderen als Gott genommen hat, und zwar vor der Zeit des bewußten Lebens im Lichte, so kann es nicht damit aufhören, daß dieses bewußte Leben im Lichte zu einem Sein in Finsterniß durch den Tod verkehrt wird; es müßte denn sein, daß, wenn es für den Menschen finster wird, auch Gotte es finster würde, was eben vorher in V. 12 absolut negirt war. Nun aber, da der Eintritt der Todesnacht keinen Unterschied für Gottes Vermögen gegenüber dem Menschen macht, da ferner das Gewissen, in welchem der Mensch Gottes fortgehende persönliche Selbstbethätigung erfährt, nicht ein Produkt der freien bewußten Selbstthätigkeit des Menschen, so daß mit dieser auch jenes Verhältniß Gottes zu ihm aufhörte, sondern eine vor dieselbe in das Dunkel vor der Geburt zurückgreifende eigene Schöpfung Gottes ist, so liegt beide, in Gottes Vermögen und in Gottes Willen für den Dichter die Gewißheit begründet, daß er im Tode Gotte nicht entfallen werde.

Nunmehr wird sich auch der andere Grund Hitzigs erledigen, daß in V. 14ᵃ nicht passend רקמתי gesagt werde, indem die Be-

reitung des Menschen im Mutterleibe kein auszeichnender Vorzug gerade des Menschen sei. Das wäre richtig, wenn die herkömmliche Auslegung und Theilung der Verse, von der sich auch Hitzig nicht losmachen konnte, begründet wäre. Aber was die letztere anlangt, so scheint mir klar, daß V. 14ᵃ אוֹדְךָ עַל כִּי נוֹרָאוֹת נִפְלֵיתִי noch zu V. 13 gehört und diesen Vers als Tristich und überhaupt die erste Hälfte dieser zweiten Strophe als achtzeiliges Ganze abschließen soll. Denn da die erste sechszehnzeilige in zwei achtzeilige Hälften sich zerlegte, aus lauter Tetrastichen bestehend, so wird von vornherein für die zweite dasselbe gelten. Nur erhalten wir so nicht 4 Tetrastiche, sondern in der ersten wie in der zweiten Hälfte 1 Distich und 2 Tristiche, also 2. 3. 3 und 2. 3. 3 Zeilen. Denn der Satz נִפְלָאִים מַעֲשֶׂיךָ beginnt augenfällig eine neue Wendung desselben Gedankens wie in V. 7 eine solche begann; aber nicht eine neue Strophe, wie die Wiederaufnahme des Stammes und Stichwortes נִפְלָא beweist. Was sodann die Auslegung betrifft, so übersetzt man freilich gewöhnlich, daß der Dichter Gott jetzt für seine wunderbare Bereitung im Mutterleibe preise; aber darum ist diese Fassung noch nicht richtig. Denn wodurch ist angegeben, daß אוֹדְךָ die Gegenwart meine? Der Dichter hätte gewiß הוֹדָה gesagt. Und wann heißt נִפְלָא mit persönlichem Subjekte „wunderbar hervorgebracht sein"? In Wirklichkeit bedeutet es doch, daß nicht das Dasein, sondern daß das Sosein eines Subjektes Verwirklichung von Wunderbarem ist, von solchem, das von dem gewöhnlichen, vom Bereiche der natürlich menschlichen Möglichkeit und Wirklichkeit fern abliegt. Als Auszeichnung des einen Subjektes vor dem anderen kann dieses gemeint sein, wenn der Zusammenhang das Subjekt in Gegensatz zu anderen stellt (wie z. B. Ex. 33, 16). Ein solcher Gegensatz findet hier aber nirgends statt, so daß Olshausen kein Recht hatte, an den Menschen im Unterschiede vom Thiere zu denken. Ebenso gut kann aber auch der Zustand des Subjektes, um dessentwillen von ihm gesagt wird נִפְלָא, im Gegensatze zu einem anderen Zustande desselben Subjektes gemeint sein. So steht Ps. 17, 7 das Hiphil הַפְלֵה von

der Wunderbarkeit einer Gnadenerweisung Gottes, nicht um Gottes Hülfe im Gegensatze zu jeder anderen Hülfe als eine wunderbare zu bezeichnen, sondern um diese bestimmte Hülfleistung Gottes von der sonstigen Hülfe desselben Gottes als eine besondere zu unterscheiden. Und nur so kann auch das Niphal nach dem Zusammenhange hier gemeint sein, nämlich von einem Zustande des Dichters im Gegensatze zu einem anderen eben desselben. Welches dieser aber sei, ergibt sich aus der richtigen Deutung von אוֹדְךָ. Denn offenbar bezeichnet dieses im Gegensatze zu der Vergangenheit וָאוֹמַר die Zukunft. Jenes bange Wort „ich werde der Todesnacht verfallen" spricht der Dichter vor dem Eintritte des Todes stehend; inzwischen ist eine Reflexion über den Todeszustand eingetreten, daß derselbe nämlich nicht das Ende seiner Gemeinschaft mit Gott zur Folge haben könne um des Anfanges willen, den sie genommen, und um des Gottes willen, dessen sie ist. Und nun sagt der Dichter, der jetzt so bange reden muß, der in der Nacht des Todes Gott nicht preisen kann (s. Ps. 88, 12), von einem Lobe Gottes, das er künftig vollbringen werde אוֹדְךָ (Ps. 35, 18). Anstatt zu sagen „und so werde ich nicht im Tode bleiben", redet er davon, daß er einst Gotte noch lobsingen werde, darum daß er in erschrecklicher Weise wunderbar gethan sei. Der wunderbare Lebens- und Seinszustand, der ihn zu jenem künftigen Preise begeistern und bewegen wird, ist also als ein besonderer, durch schrecklich große Selbstbeweisung Gottes herbeigeführter dem gegenüber gemeint, in welchem der Dichter sich jetzt seit seiner Geburt befindet. Er weiß demnach von einer wunderbaren Selbstbeweisung Gottes an ihm in der Zukunft, durch welche sein durch den Tod abgebrochenes selbstbewußtes Leben in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott neu hergestellt wird, und zwar in einer Neuheit, die ihn zum Lobpreise Gottes bewegt gegenüber seinem jetzigen Zweifeln und Bangen. Es muß also ein Lebenszustand sein, der den Tod und die jetzt noch gefürchtete Finsterniß hinter sich hat, welche jetzt als Mächte auf ihn lauern, denen er sicher verfallen werde. Wie das zugehe, sagt er nicht und weiß er nicht, aber die Thatsache

steht ihm fest; das Wie? liegt außerhalb seiner Erfahrungen in seinem gegenwärtigen Leben, er kann es eben nur in dieser negativen Weise als ein נִפְלָא וְרָאוֹת bezeichnen.

Aber wie in der ersten Strophe die zweite Hälfte (V. 7 ff.) über den Umfang der Thatsache reflektirte, welche am Schlusse der ersten zum Ausdrucke gekommen war (V. 5. 6), so ist auch in der zweiten Strophe der Gedanke, dem sie zustrebte, am Schlusse der ersten Hälfte (V. 14ª) in einer Weise ausgesprochen, die von selbst zu einer weiteren Reflexion über seinen Inhalt auffordert. Als ein נִפְלָא hat der Dichter seine endliche Erlösung aus der Todesnacht bezeichnet. Aber ist sie eben damit nicht als etwas Unwahrscheinliches hingestellt, daß sie von ihm selbst als ein über seine eigene dermalige Erfahrung und Kenntniß Hinausgehendes bezeichnet wird (Sach. 8, 6)? Diesen Schluß darf er nicht machen, denn Gottes Werke sind überhaupt wunderbar, auch die, welche er an sich erfahren hat; so ist also eine Erlösung des Menschen aus dem Tode, eine Wiederbelebung des in der Finsterniß liegenden darum, weil sie wunderbar ist, noch nicht außer der Wahrscheinlichkeit, — sie liegt vielmehr mit allen Werken Gottes an dem Menschen innerhalb derselben Reihe. Und so hebt denn diese Betrachtung passend mit der allgemeinen Aussage an: „Wunderbar gethan sind ja Deine Werke und doch kennt sie meine Seele sehr wohl", und es bestätigt sich so unsere Scheidung der beiden Strophenhälften und die Abtrennung des Satzes אוֹדְךָ vom 14. Verse. Zugleich haben wir nun eine nothwendige Stelle für den Satz וְנַפְשִׁי יֹדַעַת מְאֹד. Bei der bisherigen Auslegung, welche zu יֹדַעַת als Akkusativ ergänzt „ihre Wunderbarkeit", haben wir in demselben eine platte, prosaische und unbeholfene Bemerkung, die man am liebsten ganz getilgt sähe, und bei der die Voranstellung von וְנַפְשִׁי rein unerklärlich bliebe. Denn diese Stellung weist den Worten die Bedeutung eines Umstandssatzes zu (vgl. Richt. 13, 9), und wenn man zu יֹדַעַת das nächstliegende מַעֲשֶׂיךָ als Objekt ergänzt, so erhalten wir den Sinn: auch die allbekannten vor Augen liegenden Werke Gottes sind ja wunderbar gethan (vgl. zur Construktion

Jes. 10, 10. Gen. 11, 4). Die des Dichters eigne Seele, die sein eigner Geist erfahrungsmäßig kennt, mit denen er als Thatsachen vertraut ist, auch die Werke Gottes sind wunderbar, über das Maß des menschlich Möglichen hinaus. Seine Seele braucht also durch die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit, die eine von Gott vorzunehmende Hervorbringung zum Leben aus der Finsterniß des Todes haben würde, sich nicht bewegen zu lassen, um ihre Möglichkeit und Gewißheit zu sorgen. Und welches Gotteswerk könnte in seiner Unerreichbarkeit demjenigen ähnlicher sein, durch welches er einem in der Finsterniß des Scheol ohne selbstbewußtes Leben daliegenden Menschen gegenwärtig ist und ein neues Leben bereitet, für das er erweckt werden soll, welches erfahrungsmäßige Werk Gottes könnte diesem zukünftigen gleicher sein, als dasjenige, wodurch er einem im Mutterschoße verborgenen seiner selbst unbewußten Kinde gegenwärtig ist und ein Leben wirkt, zu dem es noch erwachen, in das es erst mit dem Erwachen als in sein eignes eintreten soll?

Eben diesen Gedanken enthalten die beiden folgenden Tristiche V. 15. 16, welche mit dem Distich V. 14b. c die zweite Hälfte der zweiten Strophe ausmachen. Denn das erste V. 15 sagt in negativer Form aus, daß Gott dem Menschen, als er noch עֻבָּי war im Mutterleibe, ebenso wirksam gegenwärtig gewesen ist, wie es der Dichter in der ersten Strophe von sich selbst dem jetzt Lebenden gesagt hat. Und gerade, daß dieser Zustand ein Sein der Verborgenheit, ja ein Sein im Erdinneren gewesen, darauf kommt es ihm an, weil es eine Analogie gilt für den künftigen Zustand, wo seine Gebeine im Inneren der Erde, im Dunkel verborgen liegen werden. Nur wenn man diese von den Auslegern übersehene Absicht im Auge behält, rechtfertigt sich die Kühnheit, mit welcher der Dichter den Mutterschoß סֵתֶר, ja gar תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ nennt. Man sollte eben mit Händen greifen, daß er von dem Zustande vor der Geburt nicht um seiner selbst willen redet, sondern um sich daran die Möglichkeit zu veranschaulichen, daß Gott dem gestorbenen, im Dunkel des Scheol befindlichen Menschen wirksam gegenwärtig sein werde. Und wer diese Absicht nicht an-

erkennt, dem soll es schwer werden, den Dichter gegen den Vorwurf einer maßlosen und unmotivirten Kühnheit in der Wahl der Ausdrücke zu schützen.

Nach einer andern Seite hebt das folgende Tristich V. 16 die Analogie zwischen dem hervor, was Gott an dem Dichter thun wird, wenn er im Schoße der Erde liegt, und dem, was er an ihm gethan hat, als er im Mutterleibe war; nämlich wie ihm hier in Gott schon das zukünftige Leben bereitet war, so wird es auch dort sein, ehe er noch in dasselbe eingetreten ist und es wirklich genießt. Daß dieses die Meinung sein muß, steht von vornherein fest und macht Hitzigs von der gewöhnlichen weit abliegende Erklärung, wonach nur im Allgemeinen gesagt sein soll, daß wie allen Menschen so auch dem Dichter ein Geburtstag bestimmt worden sei, unwahrscheinlich. Über den ersten Satz kann gar kein Zweifel sein „meinen Knäuel haben gesehen Deine Augen"; nur hat Hupfeld unter גֹּלֶם nicht wie die Ausleger und die alten Versionen den Embryo verstanden, sondern den Knäuel des Lebensfadens, und Hengstenberg neigt sich derselben Erklärung zu. Die dafür angeführten Gründe sind nicht unerheblich und können bei der herkömmlichen Auffassung des Folgenden nicht beseitigt werden. Hupfeld bestreitet nämlich die Möglichkeit einer Vorbeziehung von גֹּלֶם auf das undeterminirte יָמִים in der folgenden Zeile, und meint, es müsse auf ein vorangegangenes passendes Nomen zurückbezogen werden. Ein solches sei גֹּלֶם aber nur dann, wenn es nicht den Embryo, sondern die noch nicht auseinandergefaltete Summe der Lebenstage bezeichne. Sodann würde auch גָּלְמִי erst recht in den Zusammenhang passen und keine Tautologie mit dem ersten Satze von V. 15 enthalten. Aber der erste Grund wird bei unserer Fassung des Folgenden verschwinden, und der letztere wird dadurch beseitigt, daß גָּלְמִי, weshalb es auch betont vorangestellt ist, ein Oxymoron bildet mit רָאוּ עֵינֶיךָ und nicht die Substanz und Form an sich bloß bezeichnen soll, welche Gott gesehen habe, sondern, wie es der Etymologie entspricht (גָּלַם s. 2 Kön. 2, 8, und verwandt mit עָלַם s. Mauter z. d. St.), den Keim, aus welchem der

spätere Mensch mit seiner ganzen Lebensentwickelung hervorgegangen ist, in welchem seine ganze Lebenszeit noch verborgen und zusammengewickelt lag. Daß Gottes Augen in dem vor Menschen Augen verborgenen Keime den späteren Menschen mit seiner ganzen Entwicklung schon erblickt, das will der Dichter sagen, nicht daß er den Keim als daseiend wahrgenommen im Gegensatze zum Nichtdasein. Das betonte Nomen גֶּלְמִי vertritt einen ganzen Satz, und Luther hat den richtigen Eindruck, wenn er übersetzt: „Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war". Nun ist ein richtiger Fortschritt da zwischen V. 15 und V. 16, indem dort betont wurde, daß trotz des der Wahrnehmung entgegenstehenden Dunkels, in welchem der Mensch befangen war, Gott ihn gesehen, hier daß trotz der Nichtentwickeltheit Gott den sich entwickelnden Menschen vor sich gegenwärtig gehabt hat.

Der Dichter konnte diesem gewichtigen Gedanken einen so kurzen Ausdruck gaben, weil er in den beiden folgenden Zeilen ihn erklären wollte. Denn als ob sie durch neuen Ausdruck dieselbe Sache erläutern wollten, nehmen sich die Worte der zweiten Zeile aus: וְעַל סִפְרְךָ כֻּלָּם יִכָּתֵבוּ, nicht als ob sie das vom Keime des Dichters Behauptete verallgemeinern wollten als auf alle Menschen gültig (gegen Hitzig). Dieses erwägend und die Unbequemlichkeit, die die von Hitzig gewollte Rückbeziehung auf einen bloß gedachten Plural von גֶּלֶם hat (hier um so schwerer zu denken als גֶּלְמִי, wie wir sahen, nicht „meinen Knäuel" im Gegensatze zu den Knäueln Anderer bezeichnet, sondern den Menschen als unentwickelten Keim im Gegensatze zu seiner späteren Entwickelung) oder die von Hupfeld vorgezogene auf die in dem Knäuel des Lebensfadens enthaltene Mehrheit von Tagen, was יְמֵי גֶלֶם geheißen hätte, werden wir nicht anstehen, כֻּלָּם auf die im Folgenden erwähnten Lebenstage vorweisen zu lassen (so alle neueren Ausleger außer Hengstenberg, Hitzig, Hupfeld) und zu übersetzen „und auf Dein Buch wurden sie alle eingeschrieben", wobei das Imperfekt in das noch währende Schreiben, in die damalige Thätigkeit Gottes hineinversetzt. Die Trennung des Wortes

כל von seinem zugehörigen Stoffbegriffe durch das Verbum, die darum nöthig gewordene Suffigirung und das rhythmische Gefühl bestätigen die Akzentuation, wonach יָמִים eine neue Zeile beginnt, als richtig. Aber falls diese richtig ist, erhebt sich die Frage, ob בְּלָם sich wirklich auf das undeterminirte יָמִים beziehen kann. Ewald sagt freilich, daß der Artikel vor יָמִים und das Relativ vor יָצְרוּ fehlen könnte, sei selbstverständlich. Aber Olshausen hat nur unter entschiedenem Zweifel an der Möglichkeit einer Auslassung des Suffixes bei יָמִים dieser Erklärung sich angeschlossen, und Hupfeld wie Hitzig halten dieselbe für sprachwidrig und beginnen mit יָמִים einen ganz neuen Satz. Ewald und Delitzsch finden allerdings einen Ersatz für die mangelnde Determination, indem sie יָצְרוּ als Relativsatz fassen. Aber machte schon an sich die Deutlichkeit wünschenswerth, daß entweder הַיָּמִים oder יָמַי אֲשֶׁר יָצְרוּ geschrieben worden wäre, so muß ich, so lange nicht ein Beispiel beigebracht ist, im Hebräischen eine solche Subordination für unmöglich erklären, bei der drei Sätze von solcher Kürze einander logisch untergeordnet würden, ohne daß irgendwo sich ein Ausdruck der Subordination fände. Denn hier wäre erstens יָמִים Apposition zum vorhergehenden Hauptsatze, sodann יָצְרוּ Relativsatz zu dieser Apposition und endlich וְלֹא אֶחָד בָּהֶם Umstandssatz, der diesen Relativsatz wieder temporal näher bestimmte. Und hiervon abgesehen, so spricht gegen diese Erklärung, daß יָצְרוּ völlig überflüssig wird. Warum sagte der Dichter nicht lieber: „alle meine Tage wurden aufgeschrieben, ehe einer da war"? Sodann ist die Annahme, daß man יָצַר von der Festsetzung oder Gestaltung von Tagen sagen könne, bei dieser wie bei aller bisherigen Auslegung unbewiesen. Und endlich ist die Übersetzung der letzten Worte „als noch keiner von ihnen da war" sprachlich unmöglich. Sollte das Nochnichtdasein ausgedrückt werden, so hätte für לֹא vielmehr אֵין stehen müssen (vgl. Hupfeld z. d. St.); denn לֹא verlangt durchaus ein entweder ausgedrücktes oder ein aus dem Zusammenhange sich von selbst ergänzendes Prädikat. Es müßte also entweder יָצַר ergänzt werden: „Tage wurden gestaltet oder gebildet, ohne

daß schon einer unter ihnen gebildet wäre", was einen Widerspruch ergäbe, oder אֶחָד müßte als Prädikat mit לֹא zusammengefaßt werden: „und nicht auf einen beliefen sie sich, sondern sie bestanden in mehreren", was nicht weniger abgeschmackt sein würde. So wäre auch zu übersetzen, wenn man mit von Ortenberg (Zur Textkritik der Psalmen, S. 5) כֻּלָּם hinter יָמִים setzte. Man kann es also wohl begreifen, daß Hitzig (und wie ich eben sehe, in der 2. Aufl. auch Delitzsch) für לֹא das Kri לוֹ in den Text setzte und auf גָּלְמִי zurückbezog, obwohl er selbst zugesteht, daß diese Lesart von allen Zeugen entblößt sei. Der Sinn ist dann: „Geburtstage sind gestaltet worden und ihm, nämlich meinem Knäul, einer darunter". Aber ich sehe gar nicht ein, worin das Wunderbare, das der Dichter angekündigt hat, denn bestehen soll, wenn er nun sagt, wie alle Menschen zur bestimmten Zeit, so habe Gott auch ihn an einem bestimmten Tage aus dem Mutterleibe hervorgehen lassen, er sei von Gott unter Anderen nicht vergessen worden? Denn diese Deutung verlangte die Wortstellung des von Hitzig hergestellten Textes. Zudem scheitert dieses Alles an dem Zusammenhange, wo nicht von den Menschen überhaupt, sondern von dem Dichter gesagt werden soll, daß das Leben, dessen er sich jetzt freut, schon damals von Gott fürsorglich bereitet ist, als er dieses Leben noch gar nicht genoß.

Die ganze vermeintliche Verwirrung, über die Olshausen mit Recht klagt, liegt nicht im Texte selbst, sondern in der Auffassung desselben durch die Punktatoren, welche die Ausleger ohne Weiteres als zurechtbestehend angenommen haben. Fragen wir unser grammatisches Gefühl, so kann gar kein Zweifel sein, daß anstatt יָמִים יֻצְרוּ vielmehr abzutheilen ist יָמַי מיצרו; die zweite Wortform kann dann nur ausgesprochen werden מִיֻּצְרוּ als Infinitiv Pual mit Suffix und vorgesetztem מִן. Die Seltenheit einer solchen Infinitivform (vgl. jedoch עִנּוּתוֹ Ps. 132, 1) hat wahrscheinlich die falsche Theilung der Worte in unserem dermaligen Texte veranlaßt. Nun beziehen wir das Suffix auf גָּלְמִי und fassen מִן vor dem Infinitiv ebenso als Bezeichnung des Zeitpunktes, von wo an, wie Ps. 73, 20.

Hag. 2, 16. 1 Chron. 8, 8 und sehen alle Schwierigkeiten schwinden: „Meinen Knäuel haben Deine Augen gesehen und auf Dein Buch wurden sie alle eingeschrieben meine Lebenstage, seit er gebildet wurde". Deshalb ist גָּלְמִי so betont vorangestellt, damit das Suffix am Ende darauf zurückbezogen werden könnte. Deshalb ist פָּל von יָמִים getrennt und dieses Wort zum Anfange einer dritten Zeile gemacht, weil der Dichter, indem er das Subjekt zu יִקָּחֻנִי nannte, zugleich ein Bestimmung anbringen wollte, die die ganze Größe des Wunders vergegenwärtigte, auf das es ihm hier ankam. Denn das Suffix „meine" und „seine" in יָמַי und יָצְרוֹ stehen in betontem Gegensatze, und das מִן bestimmt nicht den Zeitpunkt des יִקָּחֻנִי näher, sondern den Punkt, von wo an die von Gott aufgeschriebenen Tage seine Tage wurden. „Meine Tage, meine Lebenszeit" waren diese aufgeschriebenen, sobald seine Bildung, des Embryo Bildung anfing! Er selbst war noch nicht, sondern nur sein Keim, aber seit dieser Keim existirte, waren jene Tage schon die seinigen zu nennen. Da ergibt sich, wie sprechend diese Thatsache der zukünftigen gleicht, von der er weiß, daß, aber nicht, wie sie geschehen wird. Er weiß, daß Gott ihm aus dem Tode zu einem neuen Leben verhelfen wird. Aber er wird ja als todter Stoff in der Erde liegen ohne Leben. Wie soll jenes möglich sein? Nicht anders verhält es sich damit, wie mit dieser Thatsache der Vergangenheit. Wie er da als bloßer Stoff ohne lebensvolle Entfaltung keimhaft im Mutterschoße lag, und doch die von Gott bereitgestellten Lebenstage schon, seit dieser Keim existirte, um des willen seine Tage heißen konnten, daß in Gott dieses Leben bereit stand und ebenso der Keim, aus dem er später werden sollte, so kann er auch für den Tod, für die Zeit, wo er selbst künftig im Erdenschoße liegen wird, das in Gott ihm für die Zukunft bereitgehaltene Leben schon sein eigen nennen, weil er, der Mensch, dennoch da ist, wenn auch todt und unlebendig, und Gott eben ihm dieses Leben zugedacht hat.

Aber diese Aussage „meine Tage seitdem er gebildet ward" ist wie die erste dieses Tristichs so gewichtvoll und kurz, daß wir

in der von ihr beherrschten übrigen Aussage dieser dritten Zeile eine Näherbestimmung über die Richtung zu finden erwarten, in welcher sie gemeint ist. Da nun keine der bisherigen Auslegungen der folgenden Worte weder an sich noch für den von uns festgestellten Zusammenhang passend ist, da durchaus ein anderes Prädikat in dem Satze erfordert wird, als אֶחָד, so stehe ich nicht an, hierfür אֶחַדְּ auszusprechen, ein verkürztes Imperfekt von חָדָה „sich freuen" (Hiob 3, 6. Ex. 18, 9), mit בְּ des Objektes konstruirt wie sonst die Verba des freudigen Affektes, z. B. שָׂמַח Ps. 122, 1; עָלַז Ps. 149, 5; גִּיל Ps. 9, 15; 89, 17; רַגֵּן Ps. 92, 5. In der Bedeutung von „ohne daß" hängt sich וְלֹא mit folgendem Inperfekt gern an Nominalsätze wie hier an יָמַי, z. B. Ps. 115, 5—7; 135, 16. 17; 73, 22. Jes. 42, 20. Der Jussiv ist hier aber ebenso wie Hos. 14, 10: וְיָבֵן an seiner Stelle, und so übersetzen wir: „meine Tage seit er gebildet wurde, ohne daß ich mich ihrer schon freuen durfte". Das ist also dem Dichter die Hauptsache, daß seine Lebenstage, weil Gott sie ihm bereitet hatte, auch damals, als er sie noch nicht genoß, weil er noch nicht zum selbständigen Leben erwacht war, doch schon sein Eigenthum waren, sofern sie ihm unfehlbar zufallen mußten. Und so kann er auch für den Todeszustand sich eines zukünftigen Lebens als Besitzes rühmen, obwohl er dasselbe noch nicht genießt, weil Gott es ihm bereitet und bestimmt hat und seiner Zeit ihn ebenso in den Besitz desselben hervorgehen lassen wird, wie einst aus dem Mutterschoße in dieses Leben.

Sehen wir nun zurück auf den Gang dieser zweiten Strophe, so ergibt sich ein nothwendiger Gedankenfortschritt. Der Dichter faßt in der ersten Hälfte (V. 11—14[a]) den Tod ins Auge mit der Besorgniß, daß mit dessen Eintritt diese Geborgenheit und Beschlossenheit seines gegenwärtigen Lebens in Gott, die er in der ersten Strophe ausgesagt, für immer vorbei sein werde. Aber in der Erwägung, daß für Gottes Vermögen der Unterschied zwischen Lebenslicht und Todesdunkel, dem der Mensch unterworfen ist, nicht besteht (V. 12), daß Gott selbst ferner in dem Dunkel, das der Geburt zum Leben voranging,

das persönliche Verhältniß des Dichters zu ihm erst ermöglichend begründet hat (V. 13), wird er dessen gewiß, daß durch eine wunderbare Selbstbeweisung Gottes die Todesnacht dermaleinst wieder aufhören und seine Gemeinschaft mit Gott in einer Weise wieder zur Bethätigung kommen werde, welche jenem früheren Wunder entspricht (V. 14ª). Ob er also auch das Leben in Gottes Gemeinschaft aus dem Bewußtsein verliert, so wird es doch von Gottes Seite her erhalten und einer neuen Verwirklichung für ihn, deren er sich der Beraubung durch den Tod gegenüber getrösten mag, entgegengeführt. Von der Wunderbarkeit dieser künftigen Gotteswirkung, wonach der vermittelst seiner Leiblichkeit in der Finsterniß des Erdinneren ohne selbständiges Lebensgefühl verschlossen gehaltene Mensch zu neuem Leben geführt werden wird, nimmt die zweite Hälfte (V. 14ᵇ—16) ihren Ausgang, um Analogien zu suchen in den der bisherigen Erfahrung vorliegenden Werken Gottes am Menschen (V. 14ᵇ. ᶜ). Und da findet sich nun, daß das Werk Gottes an dem Menschen vor der Geburt in dieses Leben demjenigen entspricht, welches zwischen dem Eintritt des Todes und dem Anfange des künftigen neuen Lebens vermitteln wird. Denn dort ist an ihm als unpersönlichem Stoffe ein Werden vor sich gegangen in der Verborgenheit und in einem dem Menschenauge ebenso unerreichbaren Dunkel, wie das, welches die Todten umfängt, und doch ist Gott schon damals ihm ebenso wirksam gegenwärtig gewesen, wie es der Dichter von seinem dermaligen Leben in der ersten Strophe gesagt hatte (V. 15). Wie sollte also nicht auch das mit dem im Todeszustande befindlichen Menschen vorgehende Werden ein solches sein, dem Gott bewegend und richtunggebend innewohnte? Und wiederum dieses ganze reiche Leben, das der Dichter seit seiner Geburt durchlebt und genossen hat, war damals, als es noch ein unentfalteter, verborgener Keim war, und er selbst es noch nicht genoß, Gotte schon in dieser seiner Entfaltung gegenwärtig, weil in ihm selbst vorbereitet und vorbestimmt, und um deswillen konnte es schon als des Dichters Eigenthum betrachtet werden (V. 16). Wie sollte er also nicht auch das Leben, das ihm

für den einstigen Ausgang aus dem Tode in Gott bereitgestellt ist, obwohl es noch nicht entfaltet und er noch nicht in den Genuß desselben eingetreten, jetzt schon und für den Fall des Sterbens als sein eigen bezeichnen und dessen als eines gewissen Gutes sich trösten können? Aber der Dichter hat diesen Schluß noch nicht gezogen, den Gewinn dieser Analogie noch nicht auf den Fall übertragen, um den es sich handelt. Und da doch der Unterschied zwischen dem einen und dem anderen Falle vor Augen liegt, nämlich daß es sich das eine Mal um Einführung ins Leben von Einem handelt, der noch nicht, das andere Mal von Einem, der schon einmal gelebt hat, so erwarten wir in der folgenden dritten Strophe den Dichter so fortschreiten zu sehen, daß er nun den Schluß ziehe aus den zuletzt aufgestellten Analogien und ihnen entsprechend die von ihm erwartete künftige Gottesthat aussage, so zwar daß er dabei den Unterschied beachte, der zwischen hier und dort stattfindet.

Und so, wie wir es erwarten, beginnt denn auch die dritte ebenfalls sechszehnzeilige Strophe V. 17—24, welche wie die erste ihre beiden Hälften V. 17—20 und V. 21—24 aus lauter Tetrastichen zusammgesetzt zeigt, deren Anfänge V. 17. 19. 21. 23 sich unverkennbar abheben. Wenn der Dichter beginnt וְלִי, so zeigt die Stellung, daß er nun von sich, dem persönlich lebendigen Menschen redet, der in persönlicher Wechselbeziehung zu Gott steht, im Gegensatze zu עֻבְּיִי V. 15 und גָּלְמִי V. 16, zu welchen Gott in Beziehung stand, ohne eine Selbstbeziehung ihrerseits auf Gott. Wenn er nun sagte, „mir sind Deine Gedanken schwer oder kostbar" und dieses im Gegensatze zu seinem Embryo, dem Gottes Gedanken weder das eine noch das andere gewesen, sich selbst beilegte, so würde das eine im Zusammenhange ganz unfruchtbare Bemerkung sein. So aber zu übersetzen und den Gegensatz zu leugnen, welcher dem לִי durch seine Stellung und das וְ gegeben ist, wie die Ausleger thun, streitet wider die Grammatik und ergibt ebenfalls keinen Gedanken, der für den konkreten Zusammenhang bestimmt genug wäre. Denn wenn Hitzig sagt, לִי gehe ohne Nachdruck vorauf, so ist das ein Widerspruch in sich selbst

und keine Erklärung dieser Stellung, und wenn er sich dafür auf das וְלוֹ Ps. 7, 14 beruft, über welches Olshausen eben dasselbe sagt, daß ein besonderer Nachdruck der Stellung wegen darauf nicht zu legen sei, so beweist das wieder nur, daß weder Olshausens noch Hitzigs Erklärung jener Stelle eine sprachgemäße ist. Hätten sie die Stellung beachtet, so würden sie gefunden haben, daß in Ps. 7, 13 das Suffix der dritten Person sich auf den Frevler bezieht, und der Vers zu übersetzen ist: „wahrlich zurück sich wenden wird sein Schwert, das er wetzt, und sein Bogen, den er gespannt hat", worauf dann וְלוֹ in V. 14, wie es seiner Stellung entspricht, übersetzt werden muß: „und nur sich selbst hat er zu Todeswerkzeugen bereitet seine Pfeile, die er anfertigt". Es wird also auch hier die Probe der richtigen Auslegung sein, wenn sich bei ihr diese Stellung des וְלִי erklärt. Nach dem Zusammenhange erwarten wir, daß der Dichter sage, daß ihm, dem persönlich Lebendigen in ähnlicher Weise und doch etwas Größeres von Gottes wegen bevorstehe und bereitet werde, als seinem Embryo nach V. 16. Anstatt nun dieses einfach zu nennen, bereitet er es vor durch einen allgemeinen Satz des Inhaltes: „ich bin der Gegenstand einer viel höheren Bestimmung Gottes". Aber die Lebhaftigkeit des Affektes bringt es mit sich, daß er, statt eine mit וַאֲנִי beginnende Aussage zu geben, vielmehr seine Gedanken in einem den ruhigen Gang der Rede unterbrechenden Ausrufe äußert מָה־יָּקְרוּ רֵעֶיךָ. Und da der Hebräer, wenn er das Subjekt eines Satzes im Gegensatze zu anderen ganz besonders betonen will, das betreffende Wort aus dem Satze und seiner Rektion heraus vorwirft, so daß es einen Satz für sich bildet, dessen logische Verknüpfung dann nur durch ein לְ angezeigt werden kann, so mußte auch hier dem אֲנִי sein dieses ganze Tetrastich beherrschendes Gewicht so gesichert werden, daß es in der Form von וְלִי vor den ersten Satz trat. Wie also Jes. 32, 1: וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט יָשׂרוּ zu übersetzen ist: „was aber Fürsten anlangt, so werden solche nach dem Rechte Fürsten sein", so hier: „und was nun mich selbst anlangt, im Gegensatze zu meinem Embryo, wie kostbar sind Deine Absichten!" Denn wir sahen schon zu V. 2,

daß רֵעַ den Gedanken des Wollens bezeichnet, nicht den des Denkens, und וְקָרוּ drückt hier nichts anderes aus, als an der nunmehr bei unserer Auffassung des לִי völlig gleichen Stelle Ps. 36, 8, nämlich daß Gottes Absichten das werthvollste Gut seien, weil auf überschwängliches Heil für den Dichter gerichtet. Wesentlich dasselbe drückt die zweite Zeile aus, die ich gegen die bisherige Auslegung, bei welcher אֵל bedeutungslos nachhinkt, um der besseren rhythmischen Gliederung willen mit אל, ausgesprochen אֵל־, beginnen möchte: „auf wie viel, oder bis wohin erheben sich ihre Summen". Denn da man עַד־מָה sagt (Ps. 74, 9), da ferner אֵל־ oft mit עַד gleichbedeutend das Ziel angibt oder den Grad, bis zu welchem sich etwas erstreckt (Hos. 9, 1; Hiob 3, 22; Hiob 5, 5); da endlich אֵל־ vor einer Maßbestimmung geradezu „im Betrage von" heißt (Gen. 6, 16), so wird man keinen sprachlichen Grund gegen diese Auffassung vorbringen können. Von Summen redet aber der Dichter (s. Ps. 119, 160), weil wie man an der Größe der Summe die Menge der Posten erkennt, so an der Größe des Zieles, zu welchem Gott den Dichter führt, abgenommen werden kann, wie ganz und gar er mit seinem Wesen und Leben Gegenstand der Willensgedanken Gottes ist, oder was dasselbe ist, wie unabsehbar zahlreich diese sind. Wie greift doch vom ersten Anfange seines Daseins nach Gottes Willen eins ins andere, wie muß jedes für jedes berechnet sein, wenn schließlich dieses herauskommen soll, daß er als ein vom Tode erstandener Mensch ewiges Leben in Gott genieße!

Aber der Dichter hat das Ziel noch nicht benannt, das er sich für die Zukunft zugedacht weiß, er hat nur frohlockt über die unermeßliche Herrlichkeit desselben. Wenn daher ein solcher Satz folgt, wie אֶסְפְּרֵם מֵחוֹל יִרְבּוּן, der inhaltlich nur ein Nachklang des letzten Ausrufs ist: „will ich sie zählen, so ist ihrer mehr als des Sandes" (nämlich der רַבִּים, worauf sich ם־ ebenso gut bezieht wie das Suffix in רָאשֵׁיהֶם, nicht der רָאשִׁים), grammatisch aber eine einfache Aussage, so kann derselbe nur den Zweck haben, zu der ruhigen Rede zurückzulenken, in welcher nun schließlich gesagt werden muß, was Ähn-

liches und doch Größeres, wie einst seinem Embryo, dem persönlich lebendigen Dichter bevorsteht. In kunstvoller Weise hat der Dichter durch diese vorbereitenden Sätze uns so gespannt, daß die nun folgende kurze Aussage das Gewicht des ganzen mit ihm schließenden Tetrastichs trägt: הֲקִיצוֹתִי וְעוֹדִי עִמָּךְ. Daß wir mit der in den „gangbaren" Commentaren vorfindlichen Auslegung dieser Worte nichts anfangen konnten, sahen wir schon früher; ihre völlige Sinnlosigkeit erhellt hier nur noch mehr. Ist das etwa das höhere Wunder Gottes, das der Dichter für sich erhofft im Unterschiede von demjenigen, das Gott an seinem Embryo vollbracht hat, als er denselben einem zuvor bereitgestellten Leben entgegen aus dem Mutterleibe herausführte, daß der Dichter, wenn er des Abends eingeschlafen ist, am Morgen wieder erwacht und dann findet, daß er noch immer an Gott denkt? Und ist denn von einer anderen Nacht und von einer anderen Finsterniß die Rede gewesen, als von der Todesnacht und von der Finsterniß im Erdinnern (V. 11. 12. 15)? Es unterliegt also keinem Zweifel, daß הֲקִיץ nichts anderes bedeuten kann, als den Wiederanfang des durch die Todesnacht unterbrochenen selbstbewußten Lebensgenusses, wofür ja הֲקִיץ auch sonst der übliche Ausdruck ist (vgl. Ps. 17, 15, und wenn Hitzig diese Stelle anders auslegen zu können meint, Jes. 26, 19. Hiob 14, 12). Es bedarf nur noch der Erörterung, wie das וְעוֹדִי zu fassen sei, und welches Satzverhältniß wir hier vor uns haben. Jenes übersetzen die Ausleger meistens mit „und noch bin ich"; aber von Hofmann hat mit Recht gesagt, daß, da הֲקִיץ einen neuen Anfang bezeichne und וְ die Folge angebe, vielmehr zu erwarten sei, daß gesagt werde, nicht was bis zu jenem Anfang gewesen, sondern was mit demselben gesetzt sei. Er selbst übersetzt: „wenn ich erwacht und stetig bei Dir bin". Aber wenn auch עוֹד „in einem fort" heißen kann, wo es adverbiell steht, wie Gen. 46, 29. Ruth 1, 14, so doch nicht עוֹדִי „ich bin in Einem fort"; und im Zusammenhange handelt es sich nicht um den Anfang eines immerwährenden Lebens im Gegensatze zu einem bloß zeitweiligen, sondern um das Wiedererwachen eines im Tode Entschlafenen zum

Leben überhaupt im Gegensatze zum Nichtwiedererwachen. Denn für uns ist הֲקִיצוֹתִי nicht mehr wie für von Hofmann unbetonter Bedingungssatz zu dem Satze וְגוֹ׳ אֶסְפָּרֵם, sondern der Anfang der Aussage, auf welcher das ganze Gewicht dieses Tetrastichs ruht. Es kommt zu einem Erwachen, sagt der Dichter zuerst, so daß der Tod zu einem bloßen Schlafe wird. Sodann bestimmt er durch עִמָּךְ das Leben, zu dem er erwacht, als ein Leben in bewußter Wechselbeziehung zu Gott. Und da der Schlaf zwischeneintritt zwischen Zeitabschnitte, die hüben und drüben ihm gegenüber als Zeiten des bewußten Lebens gelten, da ferner der Dichter sein dermaliges irdisches Leben dem Todeszustande gegenüber (V. 11—16) als ein solches gedacht hat, in welchem er bewußter Weise in Beziehung zu dem Alles wissenden und Allem wirksam gegenwärtigen Gotte stehe, so kann, wenn er nun das künftige Leben, zu welchem er erwacht, mit עִמָּךְ kurz als ein ebensolches im Gegensatze zum Todeszustande bezeichnet, das עוֹד nur die Beziehung ausdrücken wollen, in welchem dieses künftige Leben in Gottes Gemeinschaft zu dem gegenwärtigen Leben in Gottes Gemeinschaft stehe. Da erscheint es dem Todesschlafe gegenüber als eine Wiederanknüpfung des früheren bewußt persönlichen Lebens in Gott, und es ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß עוֹד nicht „noch", nicht „stetig", sondern „wiederum", „noch einmal wieder" bedeutet, wie Gen. 4, 25; 9, 15. Was aber die Construktion anlangt, so steht הֲקִיצוֹתִי allerdings wie אֶסְפָּרֵם zum Folgenden im Verhältnisse eines Vordersatzes, und וְ leitet den Nachsatz ein. Aber da hier nicht wie in dem ersten Satze des 18. Verses Vordersatz und Nachsatz verschiedenes Subjekt haben, und der Nachsatz nicht durch Inversion scharf markirt ist, sondern וְ sofort den Prädikatsbegriff nach sich hat, so würden wir mit der Übersetzung „nachdem ich erwacht sein werde, bin ich wieder mit Dir" eine stärkere Unterordnung ausdrücken, als im Hebräischen angezeigt ist. Wir haben hier vielmehr den Fall, wo das vorausgehende Perfekt so eng als Voraussetzung zum folgenden Tempus hinzugenommen sein will, wie in unseren Sprachen etwa ein vorausgehendes Particip der Ver-

gangenheit, wie Hiob 3, 13: שָׁכַבְתִּי וְאֶשְׁקֹטָה „hingestreckt läge ich", und Prov. 22, 3 רָאָה וְנִסְתָּר (vgl. Ewald, Gr. § 357 b); und so übersetzen wir: „und was mich selbst anlangt — wie hoch und groß sind Deine Absichten!" — „wachgeworden werde ich abermals mit Dir sein".

So hat aber der Dichter wirklich gesagt, was er als zukünftige Gottesthat erhofft, und zwar in der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die dieselbe mit dem Anfange seines dermaligen Lebens hat. Wie Gott ihn damals aus der Finsterniß in ein Leben geführt hat, das von Gott ihm bereitet war und für welches er bereitet wurde, so wird er es auch thun, wenn er ihn einst aus dem Tode errettet. Aber während dort zu persönlichem Leben erweckt wurde, was noch kein persönliches Leben gehabt hatte, wird hier derjenige zu persönlichem Leben in und mit Gott aufwachen, der eben ein solches Leben schon gehabt, aber durch den Tod verloren hatte. Dann ist aber der Todeszustand um deswillen, weil Gott seinerseits dem Menschen mit solcher Absicht gegenwärtig und zugekehrt bleibt, wenn auch der Mensch den selbstbewußten Genuß des Lebens verloren hat, nichts anderes als ein dem Schlafe, dieser Unterbrechung des wachen Lebens, ähnlicher Zustand von einer durch Gott in Schranken geschlossenen, nur zeitweiligen Dauer. Und im Grunde braucht der Fromme um sein Leben in und mit Gott dem Tode gegenüber nicht mehr besorgt zu sein, als der Entschlafende um sein Wiedererwachen dem Schlafzustande gegenüber. Denn der Fromme weiß auch für die Zeit des Schlafes sein bewußtes Leben nur in Gott geborgen, und wenn dieses sich am Morgen wiedererhebt, so hat das keinen andern Grund, als den, daß eben Gottes Hand allein die abgerissenen Enden zusammenhielt, um sie an einander zu knüpfen: אֲנִי שָׁכַבְתִּי וְאִישָׁנָה sagt der Dichter des 3. Psalmes: „ich meinerseits habe mich nur hinlegen und einschlafen können", weiter reichte meine Macht nicht; wenn ich also erwacht bin, so muß ich darin erkennen, daß Jahve mich gehalten hat, sonst wäre ich in ewigen Schlaf niedergefallen: הֶקִיצוֹתִי כִּי יְהוָה יִסְמָכֵנִי (Ps. 3, 6). Das erscheint ihm als ein so großes Wunder, als ein solcher Beweis für den

Glauben, daß die Lebensbewahrung nicht durch des Menſchen eigene Thätigkeit, ſondern abſolut durch Gottes freien Willen bedingt ſei, daß er den Entſchluß darauf baut, in dem Vertrauen auf Gottes Gnadenwillen vor Zehntauſenden, wenn ſie ihn feindlich umringten, ſich nicht zu fürchten, als ob dieſes Mißverhältniß zwiſchen ſeiner Feinde und ſeiner eigenen, des Einſamen, Kraft den Ausſchlag über ſein Leben oder Sterben gäbe. Es erhellt aus dieſer Stelle, wie wohl erwogen es iſt, wenn unſer Dichter gerade in dieſem Zuſammenhange ſeines Gedichtes ſeine künftige Lebendigmachung mit Ausdrücken bezeichnet, die dieſelbe dem täglichen Erwachen aus dem Schlafe gleichſtellen.

Der noch übrige Theil dieſer letzten Strophe hat für unſeren nächſten Zweck keinen Belang; aber um zu zeigen, daß bei meiner Auffaſſung auch das Folgende ſich befriedigender begreift, als bei der bisherigen, welche Hupfeld klagen läßt, daß der Schluß des Pſalms ſeine Einheit und Reinheit zerſtöre, und Böttcher (Krit. Ährenleſe II, S. 301 f.) zu der Behauptung treibt, dieſer Theil gehöre einem anderen Dichter an, darf ich mich dem nicht entziehen, das Gedicht bis zu Ende zu erklären.

Wir würden nach Analogie des Verhältniſſes zwiſchen dem erſten und zweiten Tetraſtich der erſten Strophe (ſ. V. 5 und V. 4) erwarten, daß am Anfange auch des zweiten Tetraſtichs der letzten Strophe, alſo in V. 19, der Schlußgedanke des vorhergehenden Tetraſtichs wiederaufgenommen würde. Aber nach der gewöhnlichen Auffaſſung findet ſich keine Spur einer Verknüpfung, indem man überſetzt: „o daß Du doch tödteteſt, o Gott, den Frevler!“ Wie „ſchroff“ dieſes ſei (ſo Hupfeld), kann man aus den Zwiſchengedanken ſehen, die die Ausleger zur Vermittlung zwiſcheneinſchieben. Olshauſen meint, der Dichter denke, bei ſolchem Weſen und Willen Gottes ſei Alles befriedigend, nur die ungeſtörte Fortexiſtenz des Frevlers vertrage ſich damit nicht, und ſo breche er in dieſen Ausruf aus. Aber wenig paſſend, denn, abgeſehen davon, daß der Dichter ſich als Frommen noch nirgends im Gegenſatze gedacht hat, geziemte es ihm, der eben die unergründliche Weisheit Gottes geprieſen, doch wohl, auch in der Fortexiſtenz des

Frevlers einen weisen Gedanken Gottes zu vermuthen, anstatt ihm Besseres rathen zu wollen. Delitzsch vermittelt so: dieser wunderbar um uns sorgende Gott wird nicht nur geliebt, sondern auch gehaßt, und der Dichter müsse seine Feinde hassen. Aber ebenso wenig passend, da der Dichter zuletzt nur von der hohen Bestimmung geredet hat, der ihn Gott wunderbar entgegenführe; da kann der Dichter sich nur fragen, wie er sich solcher Bestimmung gemäß zu verhalten habe, und das ist, daß er die Gemeinschaft der Gewissenlosen vermeidet und der Stimme Gottes im Gewissen, die auch ihm als eine Last erscheinen wollte (V. 3—7), sich bereitwillig untergibt. Daß der Dichter aber wirklich so fortgeschritten, beweist die zweite Hälfte des 19. Verses und das Folgende, wo der Entschluß ausgesprochen ist, jener Gemeinschaft der Gewissenlosen zu entsagen. Hitzig endlich sagt, es trete nun der Wunsch auf, daß Gott seiner Allwissenheit gemäß, der ja auch die Frevler unterworfen seien, an diesen verfahren möge. Aber der Dichter sagt im Folgenden nur, daß er selbst so gegen die Frevler verfahren wolle, wie es seine hohe Bestimmung erheischt; und vorher hat er von der Allwissenheit Gottes nur so gesprochen, daß er von ihr ausgehend darlegte, wie sein Leben überall und für alle Zeit von Gott umhegt werde. Es bliebe also immer ein Sprung ohne Vermittlung, wenn der Dichter so zu V. 19 gekommen sein soll. Solche Erfindungen macht die gewöhnliche Auffassung von V. 19ª nöthig, und man läßt sich von ihr nicht abhalten, trotzdem, daß ihr die gewichtigsten sprachlichen Gründe entgegenstehen. Denn die Sprachgesetze verlangen, wenn man nicht mit Olshausen unberechtigter Weise für סוּרוּ das Imperfekt יָסוּרוּ in den Text setzen will, da der Satz nicht mit וְאַנְשֵׁי beginnen kann, daß man gegen die Akzente רָשָׁע zum Anfange des zweiten Versgliedes mache; dann bleibt aber kein Objekt für תַּקְטֵל übrig. Ferner sagt man wohl, daß אִם in ungewöhnlicher Weise = utinam sei, und Delitzsch und Hitzig führen dafür Ps. 81, 9; 95, 7. Prov. 24, 11 an, aber ohne zu beachten, daß an allen diesen Stellen אִם lediglich steht, um den Wunsch oder Befehl, der sonst wegen der

absoluten Betonung anderer deshalb vorgeworfener Wörter desselben Satzes zu matt nachhinken würde, nachträglich mit einem Gegengewichte zu versehen, daß אִם also in der Weise eines כִּי gebraucht ist, mit welchem es wurzelhafte Verwandtschaft hat. Aber daß es am Anfang eines Satzes wie hier utinam heißen könne, ist nicht beweisbar. Es kann also nur entweder „wenn" heißen — aber dann fehlte der Nachsatz — oder Fragepartikel sein, was hier gar keinen Sinn hätte. Aber wenn רָשָׁע zum zweiten Versgliede gehört, so kann uns keine andere Aussprache des ersten übrig bleiben, als אֶמְחַק טַל אֱלוֹהַּ.

Der so entstehende Vers hat in seinem Baue nichts Befremdliches; die zweite Hälfte beginnt mit des Nachdrucks halber vorangestellten Subjektsbezeichnungen דָּמִים רָשָׁע וַאֲנָשֵׁי, wie Ps. 101, 4 beginnt mit לֵבָב עִקֶּשׁ יָסוּר מִמֶּנִּי, und daß ihrer zwei durch Waw verbunden den Satz nicht zu sehr belasten, zeigt 101, 5, welcher beginnt: גְּבַהּ־עֵינַיִם וּרְחַב לֵבָב, worauf ein wiederaufnehmendes אוֹתוֹ nur folgt, weil diese Begriffe zum Objekte des folgenden Verbs gemacht werden sollen. Was sodann die Verbindung der beiden Satzglieder anlangt, so ist dieselbe eine kausale, wie bei umgekehrter Ordnung in dem Satze (Ps. 119, 115): סוּרוּ מִמֶּנִּי מְרֵעִים וְאֶצְּרָה מִצְוֹת אֱלֹהָי; und dieselbe Zusammenordnung einer Aussage über die Zukunft mit einer Aufforderung, welche durch jene motivirt ist wie hier, findet sich z. B. Ps. 119, 8 אֶת־חֻקֶּיךָ אֶשְׁמֹר אַל־תַּעַזְבֵנִי. Hiernach ergibt sich als Sinn unseres Verses: „weil ich mich laben werde an Gottes Thau, hierzu bestimmt bin, so weichet von mir, ihr Gewissenlosen". Dann nimmt der Dichter wirklich den Schlußsatz des vorhergehenden Tetrastichs wieder auf, um aus der dort ausgesprochenen hohen Bestimmung, welcher Gott ihn entgegenführt, das rechte sittliche Verhalten zu erschließen, das ihm dermalen ziemt, ein sachgemäßer und im Wesen des Gedichtes begründeter Gedankenfortschritt. Denn wer aus der Umschlossenheit seines Lebens durch Gott inne wird, daß es mit ihm auf eine Bewahrung durch den Tod hindurch abgesehen ist, der muß sich dieser Gemeinschaft Gottes ergeben und von denen absondern, welche sich ihr widersetzen, indem sie sich der Stimme

des Gewissens in willkürlichem Trotze entziehen. Daß nämlich der Dichter mit רָשָׁע und אַנְשֵׁי דָמִים solche meint, wird aus dem Erklärungssatze V. 20 deutlich, wie aus jenen Bezeichnungen selbst. Denn der רָשָׁע denkt ja nach Ps. 10, 4: אֵין אֱלֹהִים, und Ps. 36, 2 heißt es von ihm: „kein Gottesschrecken ist vor seinen Augen", er ist also ein solcher, welcher sich über den im Gewissen offenbaren Gott hinwegsetzt; und אִישׁ דָמִים (Ps. 5, 7) bezeichnet den Mann gewissenloser Gewaltthat (s. Ps. 26, 9. 10), gleichwie es das Zeichen eines gewissenhaften Königs ist, daß das Blut der Elenden in seinen Augen kostbar erscheint (Ps. 72, 14). Es erübrigt nur noch, den Ausdruck im ersten Versgliede zu rechtfertigen und zu erklären.

Der Dichter nennt den Thau, den er trinken werde, טַל אֱלוֹהַּ (vgl. הַרְרֵי אֵל Ps. 36, 7 und פֶּלֶג אֱלֹהִים Ps. 65, 10), um dieſen Thau von dem natürlichen als das Produkt einer übernatürlichen Gotteswirkung zu unterscheiden, wie das Manna Ps. 78, 24. 25: דְגַן שָׁמַיִם und לֶחֶם אַבִּירִים heißt im Gegensatze zu natürlichem Brode. Daß er aber eine Heilswirkung Gottes mit diesem bildlichen Ausdrucke bezeichnet, entspricht ganz der alttestamentlichen Redeweise, nach welcher nicht bloß überhaupt geistig belebende Wirkungen mit der des Thaues und Regens (s. Deut. 32, 2. Ps. 72, 6) verglichen werden, und insbesondere Gottes Heilsthaten (Jes. 55, 9. 10), ja Gott selbst (Hos. 6, 3; 14, 6), sondern auch das Heilswirken Gottes auf die Menschheit so ganz unter der sinnlichen Anschauung des vom Himmel kommenden und die Erde befruchtenden Regens gedacht wird, daß die hierauf bezüglichen Ausdrücke ohne weiteres in die Beschreibung jenes eindringen (s. z. B. Jes. 45, 8. Ps. 85, 12. 13 vgl. 72, 7). Der 36. Psalm lebt so ganz in dieser Anschauung, daß er die lebenerhaltende Wirksamkeit Gottes ohne weiteres als ein חַשְׂקוֹת aus einem נַחַל עֲדָנִים, der Gotte gehört, aus dem מְקוֹר חַיִּים bezeichnet (V. 9. 10). Und wenn der Genuß solcher Spenden Gottes dort רָוָה, Jes. 66, 11 ff. יָנַק und מָצַץ genannt wird, so paßt zu dem Objekte טַל אֱלוֹהַּ hier das vom Grundbegriffe des Einsaugens aus-

gehende Verbum מָחַץ, deſſen Conſtruktion mit dem Akkuſativ des Objektes durch Hiob 24, 20 bezeugt iſt. Nunmehr fragt ſich aber, was für eine Wirkung Gottes hier gemeint ſei. Iſt in V. 18 von einem Erwachen aus dem Tode die Rede geweſen, alſo von einem Auferſtehungsmorgen, den der Dichter erleben werde, ſo legt ſich, da Thau und Morgen zuſammengehören (ſ. Pſ. 110, 3), der Morgen das Grün durch das Naß verjüngt zeigt (2 Sam. 23, 4), das Bild einer Belebung durch Thau von ſelbſt als Ausdruck für die Gotteswirkung nahe, kraft deren der Dichter vom Tode erwachen wird. Denn wenn ſonſt das vom Himmel kommende Naß die Erde das Grün gebären macht (Jeſ. 55, 10) ſo iſt ja auch (nach Jeſ. 26, 19: אֶרֶץ רְפָאִים תַּפִּיל) die Auferſtehung der Todten eine Geburt der Erde, die wie hier und Jeſ. 26, 19 um ſo eher durch einen טַל Gottes bewirkt werden kann, als der Tod den Menſchen nach Gen. 3, 19, weil er עָפָר iſt, zum עָפָר zurückbringt (vgl. Pſ. 90, 3; 22, 16), und der Geſtorbene ein שִׁכֵּן עָפָר genannt wird (vgl. Jeſ. 26, 19 mit Pſ. 7, 6). Unſere Auffaſſung von V. 19ª beſtätigt ſich alſo nach allen Seiten: der Dichter ſpricht bei ſich im Gefühle ſeiner Beſtimmung zu einem neuen Leben nach dem Tode, womit er den drückenden Gedanken an die Todesmacht überwunden hat, zu den im Geiſte gegenwärtigen Frevlern, daß ſie weichen ſollen; als der, der er iſt, gehört er nicht mit ihnen zuſammen, muß er ſein ſittliches Verhalten von dem ihrigen trennen, gleichwie Pſ. 17, 14. 15 der Dichter ſeine Hoffnung auf ein künftiges Leben als Motiv zu der Bitte verwendet, Jahve möge ihn doch den Weltmenſchen nicht unterliegen laſſen, welcher Trachten und Hoffnung über das Glück dieſes Lebens nicht hinausgehe. Und während bei der bisherigen Auslegung der unerträgliche Übelſtand vorhanden war, daß innerhalb deſſelben Satzes erſt Gott im Vokativ angeredet war, dann die Frevler und endlich wieder Gott, iſt uns nun V. 19 ganz und gar Ausdruck eines Willensentſchluſſes in Bezug auf die von der Berührung mit Frevlern drohende Gefahr für ſein Verhältniß zu Gott, welcher, da er im Gebete vor Gott ausgeſprochen wird (wie Pſ. 6, 9) ohne Schwierigkeit

in eine Rede über die Frevler an Gott übergehen kann, zumal sie nach ihrem Verhalten zu dem dem Dichter gegenwärtigen Gotte gezeichnet werden sollen.

Was nun aber die hierauf bezüglichen Worte anlangt, so ist ihre Auffassung durch die Punktatoren, der sich z. B. noch Delitzsch anschließt, auf die Annahme gegründet, daß in יְמָרְרוּהָ ungewöhnlicher Weise wie 2 Sam. 19, 14 das א hinter dem Präfix unterdrückt sei; sie wird aber unnöthig, da der Sprachgebrauch eine Verbindung von אָמַר mit persönlichem Objekte verbietet. Deshalb haben nach dem Vorgange der Quinta Olshausen und Hupfeld die ungleich näher liegende Aussprache יַמְרוּהָ vorgezogen, im Sinne von „sie reizen Dich zum Zorne", oder „sie empören sich wider Dich". Aber Delitzsch und Hitzig haben mit Grund eingewandt, daß dann für לְמִנְחָה, welches „in arglistiger Weise", „böswillig" bedeutet (s. Ps. 37, 8), kein passender Platz bleibe. Wenn Hitzig indessen dann וַמְרוּהָ korrigirt unter dem nur bei seiner und der herkömmlichen Auffassung begründeten Vorwande, daß auch im zweiten Satze ein Perfekt stehe, nämlich נָשׂוּא, so ist das ein kritischer Gewaltstreich, um so weniger entschuldbar, als er keine Stelle nachgewiesen hat, wo als Charakter der Gewissenlosen, um dessentwillen sie zu meiden seien, das angegeben wäre, daß sie Gott arglistig preisen und ihm spielen. Aber wenn 1 Sam. 17, 30 וישבהו ausgesprochen wird וַיְשִׁבֵהוּ, so muß hier ausgesprochen werden יְמָרְרוּהָ als Imperfekt von חָמַר, zumal „Gott vertauschen, verwechseln" (s. Jer. 2, 11. Ps. 106, 20) eine übliche Redensart ist für treulos von Gott abfallen, um etwas Anderes an seine Stelle zu setzen. Wie die Gewissenlosen dieses aber nicht offenkundiger, sondern arglistiger Weise thun, sagt die zweite Zeile. Freilich nicht nach der von den Punktatoren beliebten Erklärung, von welcher sich kein neuerer Ausleger hat abhalten lassen, obwohl sie zugestehen, daß die Aussprache als Part. Pass. נָשׂוּא nicht passe und die deshalb vorgezogene Deutung als tert. perf. plur., welche schon wegen des vorhergegangenen Imperfekts befremdet, wider die Schreibung der Consonanten verstoße, welche nicht נשאו, sondern

נשוא ist. Aber wenn נשוא nicht als Particip ausgesprochen werden kann, so muß es wie Num. 4, 2. 22 נָשׂוֹא lauten als inf. abs., und dieser verhält sich zum vorhergehenden Imperfekt gerade so als nähere Bestimmung der Verwirklichungsweise des ersten Verbalbegriffs, wie Gen. 30, 32. Nach Ex. 20, 7 ist nun נָשָׂא לַשָּׁוְא ein gesetzlicher terminus für das Aussprechen des göttlichen Namens zu Nichtigem, um es dadurch zu bekräftigen, das Nichtseiende als durch das Sein Gottes verbürgt hinzustellen. So thut aber nur der, welcher unter dem äußeren Scheine der Anerkennung der Wahrheit Gottes, in seinem Inneren Wesen und Wahrheit Gottes der Lüge, dem Nichtigen gleichachtet. Eine solche Erklärung bestimmt in angemessener Weise das Vertauschen Gottes, welches der Dichter den Frevlern schuld gibt, als ein arglistiges näher. Es ist kein offenbares Annehmen eines falschen Götzen für den Gott Israels, wie z. B. Ps. 106, 20, sondern ein verdecktes, indem sie dem wahrhaftigen Gotte, den sie mit dem Munde bekennen, in ihrem Inneren einen Gott unterschieben, der mit dem Nichtigen, der Lüge, welche sie bekräftigen, gleiche Sache hat. Wir erwarten demnach statt עָרֶיךָ vielmehr שִׁמְךָ, was Olshausen und Böttcher (Neue kritische Ährenl. II, 301) auch wirklich in den Text setzen. Aber es bedarf dessen nicht, denn anstatt der in jeder Weise sinnlosen Lesart עָרֶיךָ, welche übrigens schon älter als LXX ist, bietet uns eine Anzahl von Handschriften (s. bei Hupfeld IV, S. 358 Anmerk.) die Consonanten עריך, in welcher Lesart ebenso ר mit ר verwechselt wurde, wie z. B. Ps. 110, 3 in הַרְרֵי st. הָרְרֵי und in der Unform אדרם Ps. 42, 5, welche aus der durch LXX bezeugten אדרם, auszusprechen אַדְּרִים, entstanden ist. Jene Lesart עריך ist dann aber nicht עָרֶיךָ auszusprechen und von עֵר abzuleiten (s. Hupfeld a. a. O.), auch nicht עָרֶיךָ von עֵר (so Ewald), sondern עָרְיְךָ von עֲרִי (vgl. Hitzig). Nur widerspricht es dem sicher erkannten Zusammenhange, „Deinen Schmuck" mit Hitzig als den hohenpriesterlichen Ornat anzusehen. Es ist עֲרִי vielmehr nichts anderes, als ein Ausdruck für den Namen Gottes. Gottes Name Jahve ist sein עֲרִי, so gut wie er ihn Jes. 42, 8 als seinen

כָּבוֹד und תְּהִלָּה bezeichnet, die er sich nicht nehmen lassen will. Wie z. B. Deut. 26, 19. Jer. 33, 9. Zeph. 3, 19 שֵׁם mit תְּהִלָּה und תִּפְאֶרֶת synonym steht, wie Ps. 8, 2 vom שֵׁם Gottes gesagt wird, er sei אַדִּיר, oder Ps. 29, 2; 96, 8 שֵׁם zum Inhalt hat כָּבוֹד (vgl. Jes. 63, 14. Mich. 5, 3) wie Gottes Schwören gleicherweise בִּשְׁמִי (Jer. 44, 26) und בְּגָאוֹן genannt werden kann (Am. 8, 7), das Frohlocken in Gott gleicherweise הִתְהַלֵּל בְּשֵׁמוֹ (Ps. 105, 3) und צָהֵל בְּגָאוֹן יְהוָה (Jes. 24, 14), ebenso wird auch das mit allen diesen Wörtern synonyme עֲרִי Gottes Namen als die Ehre, den Herrlichkeitsschmuck (Ps. 104, 1) bezeichnen können, den er sich nach Ex. 20, 7 und Jes. 42, 8 nicht nehmen und nicht verunehren lassen will. Denn gerade daß sein Name sein Ehrenschmuck sei, mußte hervorgehoben werden, wo auszudrücken war, wie hoch sich die versündigen, welche, anstatt sich durch die Kenntniß desselben züchtigen zu lassen, sich seiner nur bedienen, um zu Zwecken der Selbstsucht ersonnenen Trug desto leichter als Wahrheit zur Geltung zu bringen. Ihr anscheinender Gottesdienst, der sich nach Ps. 16, 4; 91, 14. 15 im Aussprechen des Namens Gottes vollzieht, ist vielmehr eine Vertauschung des wahren Gottes mit einem falschen (וְמִרוּךְ).

Man wird hiernach nicht mehr sagen dürfen, weder daß dieses Tetrastich die Einheit, noch daß es die Reinheit des ganzen Gedichtes störe. Denn es ist ein nothwendiger Gedankenfortschritt, wenn der Dichter in der Erwägung, daß dieser Gott, der im Gewissen sich ihm als seinen absoluten Herrn kundthut, ihm in zuvorkommender Liebe ein Leben nach dem Tode bereitgestellt habe, es nun als seine Pflicht erkennt, dem im Gewissen kundwerdenden Willen dieses Gottes sich in freier und voller Selbsthingabe zu unterstellen und solchen die Gemeinschaft aufzukündigen, welche sich dadurch als gewissenlos und Hasser Gottes kundthun, daß sie trotz ihrer im Gewissen wurzelnden Erkenntniß Gottes und trotz ihres äußerlichen Bekenntnisses zu ihm seinem Willen sich innerlich entziehen und ihrem selbstsüchtigen Eigenwillen zuliebe widersetzen.

Das dritte Tetrastich V. 21. 22 begründet dann aus dem

Hasse dieser Menschen gegen Gott, wie nothwendig der Dichter sie als seine entschiedenen persönlichen Feinde ansehen müsse, er, welcher Alles, was er ist und hat, nur in und durch Gott hat und haben will. Nicht ihnen darf er sich zuwenden und so in Gemeinschaft mit ihnen sich der züchtigenden Wirkung verschließen, welche der im Gewissen empfundene Blick Gottes auf den Menschen ausübt (V. 1—5); im Gegentheil ist es nunmehr, wie das vierte Tetrastich sagt (V. 23. 24) sein Herzensanliegen, daß Gott diesen prüfenden Blick immer bis in sein Innerstes dringen lasse. Denn wenn ihm im Anfange das hierin kundwerdende Verhalten Gottes zu ihm als ein schwerer Druck für sein Selbstgefühl erschien, so hat er nun eingesehen, daß er nur durch dieses Verhalten Gottes und durch die fortwährende Hingabe an dasselbe für das Ziel des ewigen Lebens bewahrt werden könne. Denn wenn er dermalen in Gefahr kommt, durch ein Unrecht sich auf einen Weg zu verirren, der ihn in Qual führen muß, wenn er darauf beharrt (דֶּרֶךְ עֹצֶב), so kann er nur durch Gottes Aufsehen und Mahnen auf dasjenige in seinem Wesen (בִּי) bei Zeiten aufmerksam werden, was ihn solchem verderblichen Ziele entgegendrängt, und nur indem er dieses gehorsam und eifrig abstellt, kann er auf dem rechten Wege beharren, welcher die darauf Wandelnden an ihrem Ziele nicht zu Schanden werden läßt (Ps. 1, 6; 2, 12), sondern richtig und sicher wirklich zum Ziele bringt (דֶּרֶךְ עוֹלָם V. 24).

Übersetzung von Ps. 139.

Jahve, Du hast mich erforscht und erkannt,
Du weißt um mein Sitzen und mein Aufstehen,
Verstehest mein Vornehmen von ferne.

I.

V. 3. Mein Gehen und mein Liegen hast Du gesichtet
Und mit allen meinen Wegen bist Du vertraut,
Ja, noch ist kein Wort auf meiner Zunge,
Siehe, Jahve, so hast Du es ganz schon erkannt.
V. 5. Rückwärts und vorwärts hast Du mich eingeschlossen
Und legtest Du auf mich Deine Hand,
O der Wunder solchen Wissens,
Mir zu hoch, ich erschwing' es nicht!

V. 7. Wohin soll ich entschwinden vor Deinem Geiste
Und wohin vor Deinem Antlitze entfliehen?
Stiege ich zum Himmel auf — dort bist Du,
Und machte ich den Scheol zu meinem Lager — siehe, Du bist dort;
V. 9. Höbe ich auf die Flügel der Morgenröthe,
Ließe ich mich nieder am Ende des Meeres,
Auch dort würde Deine Hand mich leiten
Und mich festhalten Deine Rechte.

II.

V. 11. So sprach ich wohl: „nur wird dennoch Finsterniß mich überfallen
Und Nacht lauert rings um mich" —
V. 12. Doch auch die Finsterniß kann nicht finster machen vor Dir
Und die Nacht muß wie der Tag leuchten,
Ob es finster wird ist gleich wie wenn es Licht wird. —
V. 13. Du bist's ja, der hervorgebracht meine Nieren
Als Du mich durchwobest im Leibe meiner Mutter;
Ich werde Dich noch darum preisen, daß ich wunderbar gethan bin. —
V. 14b. Wunderbar gethan sind ja Deine Werke,
Ob sie meine Seele sehr wohl weiß: —
V. 15. Nicht verborgen war mein Gebein vor Dir,
Als ich gemacht wurde im Verborgnen
Gewirkt in Erdtiefen; —
V. 16. Meinen Knäuel sahen Deine Augen
Und auf Dein Buch wurden sie alle eingeschrieben
Meine Tage, seit er gebildet, ohne daß ich mich ihrer schon freuen durfte.

III.

V. 17. Aber was mich selbst anlangt — wie kostbar sind Deine Absichten!
Wie hoch belaufen sich ihre Summen!
Will ich sie zählen, so ist ihrer mehr als des Sandes. —
Aufgewacht werde ich abermals bei Dir sein.
V. 19. Letzen werde ich mich an Gottes Thau —
Frevler und Blutmenschen weichet von mir!
Die Dich preisgeben in Arglist,
Aussprechend Deine Ehre zu Nichtigem. —
V. 21. Muß ich, die Dich hassen, Jahve, nicht hassen
Und an denen, die sich Dir widersetzen, Widerwillen haben?
Vollkommenen Hasses hasse ich sie,
Zu Feinden sind sie mir geworden.

V. 23. Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
Prüfe mich und erkenne meine Gedanken.
Und sieh, ob Weg der Qual bei mir,
Und leite mich dann auf den ewigen Weg!

Rückblick auf Gang und Inhalt des Gedichtes.

Übersehen wir nun das Gedicht, so finden wir einen äußerst kunstvollen Bau, indem es aus drei sechszehnzeiligen Ganzen besteht, die, durch ein dreizeiliges Bekenntniß eingeleitet, selbst jede in zwei Hälften zu je acht Zeilen zerfallen, so zwar, daß die erste und letzte Strophe ihre Hälften aus Tetrastichen zusammensetzen, die mittlere aber immer aus 2. 3. 3 Zeilen. Und diesem Baue entspricht die ebenso wohldurchdachte Gliederung des Gedankens. Es beginnt mit einem Bekenntniß über das völlige Offenbarsein des Dichters nach außen und innen vor dem prüfenden Blicke Gottes (V. 1. 2), hervorgegangen aus der Erfahrung des Gewissens; daran schließt sich die weitere Betrachtung des Dichters, eine Selbstbetrachtung im Lichte dieses Verhältnisses zu Gott. Als ohne sein eignes Zuthun gesetzt erscheint es ihm, dem persönlichen Menschen, als eine Schranke seiner Freiheit; denn, wenn es auch seine Freiheit an sich nicht aufhebt, so liegt es doch wie ein Druck auf seinem Freiheitsgefühle, und es erhebt sich der Gedanke, ob er nicht hinterher sich demselben entziehen könne. Aber indem er die Möglichkeit dazu in der über seine dermaligen Grenzen weitest hinausgreifenden Weise erwägt, wird er inne, daß jene moralische Gebundenheit durch Gott keine willkürliche Despotie ist oder einen ungünstigen Zufall zum Grunde hat, daß sie vielmehr in der Absolutheit seines Gottes gegenüber allem geschöpflich Lebendigen und in der Thatsache gegründet ist, daß Gott den Menschen in freiem Liebeswillen ins Leben gerufen und zum Gegenstande seiner persönlichen Fürsorge gemacht hat (V. 3—10). Und so kommt die Betrachtung zu einem befriedigenden Abschlusse, sofern nunmehr das im Gewissen sich zu erfahren gebende Wissen Gottes um den Dichter als eine Bürgschaft dafür

erscheint, daß sein Leben Gegenstand der persönlichen Fürsorge des allmächtigen Gottes sei.

Aber in neue Bewegung kommt der Gedanke durch den Hinblick auf den auch dem Dichter bevorstehenden Tod in der zweiten Strophe. Wenn nämlich jene persönliche Fürsorge Gottes so eng verknüpft ist mit des Dichters Selbstbewußtsein, wenn es ein persönliches Wechselverhältniß ist, das zwischen ihm und Gotte stattfindet, so entsteht die Besorgniß, daß mit dem Tode, wo das wache selbstbewußte Leben des Dichters aufhört, auch dieses Verhältniß Gottes zu ihm zu Ende gehe und er von da an der persönlichen Fürsorge Gottes entfalle (V. 11). Aber indem er bedenkt, daß es dem Wesen Gottes als des Allmächtigen widersprechen würde, wenn die mit dem Tode eintretende Veränderung des Menschen ihn Gotte entzöge, daß der Tod also nicht auf Seiten Gottes, sondern nur auf Seiten des Menschen einen Wechsel hervorbringen kann, sofern dieser nämlich aufhört, in selbstbewußter Weise das Verhältniß Gottes zu ihm zu genießen (V. 12); indem er ferner bedenkt, daß Gott in selbständiger Freiheit des Wollens jenseits seines eigenen selbstbewußten Lebens das Verhältniß zu ihm, in dem er darinnen steht, gegründet und ihm für dasselbe zum Leben erweckt hat (V. 13), kann er in der Gewißheit, daß seine Gottesgemeinschaft auch nach vorwärts über das Ende seines bewußten Lebens im Tode hinaus fortdauern werde, sagen, daß er Gott einst noch preisen werde für das Wunder einer Wiedererweckung zum Genusse seiner auch über den Tod hinauswährenden Beschlossenheit in Gott (V. 14a). Die Wunderbarkeit einer solchen Thatsache der Zukunft widerspricht ihrer Gewißheit nicht, da auch die Gotteswerke, welche der Dichter aus eigener Erfahrung kennt, denselben Charakter tragen (V. 14b.c), und da insbesondere das Wirken Gottes, dem der Dichter den Eintritt in sein jetziges bewußtes Leben verdankt, in allen Stücken demjenigen gleicht, welches nöthig ist, um ihn, den Gestorbenen, einst zu einem neuen künftigen Leben zu erwecken. Denn auch dort lag er in Finsterniß und im Dunkel des Unbewußtseins und war doch Gegenstand des persönlichen Aufmerkens Gottes,

ihm unvergessen (V. 15); und obgleich er damals nur ein unentfalteter Keim war, so war von Gott dennoch die ganze Lebensentwickelung, die daraus hervorgegangen ist, erkannt und festgestellt, so daß um Gottes willen, der diese Entwickelung für diesen Keim bereitgestellt hatte, schon damals, bevor er es genießen durfte, dieses zukünftige Leben dennoch sein Eigenthum genannt werden konnte (V. 16).

Durch diese zweite Strophe (V. 11—16) ist es allseitig vorbereitet, wenn der Dichter nun so eigentlich als möglich das Hoffnungsziel benennt, welchem er von Gottes persönlichem Liebeswillen entgegengeführt wird. Denn wenn Gott mit dem Keime des noch nicht zu persönlichem Leben in Gott erwachten Menschen so Großes vorhatte und so wunderbar handelte, wie viel größer wird der Willensgedanke sein, mit welchem Gott ihn, der ein persönliches Leben in Gottes Gemeinschaft wirklich gelebt hat, zum Gegenstande seines persönlichen Aufmerkens macht, nachdem ihm durch den Tod der bewußte Genuß jener Gemeinschaft entschwunden! Nichts geringeres wird ihm widerfahren, als daß er aus dem Tode, als sei er nur ein zeitweiliger Schlaf, zu abermaligem Leben in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott erwacht (V. 17. 18). Wenn ihm denn seine dermalige, im Gewissen als richterliches Aufmerken Gottes auf ihn empfundene Gottesgemeinschaft die künftige Erfahrung einer solchen wunderbaren Liebesthat verbürgt, wie heiliger Ernst muß es ihm dann sein, durch jene Macht sein ganzes Leben bestimmen zu lassen und der Gemeinschaft derer zu entsagen, welche durch dieselbe Gotteserkenntniß sich nicht heiligen lassen, sondern sie zum Deckmantel unheiliger Selbstsucht machen (V. 19. 20)! Statt daß ihr Treiben ihn anlockte, müssen sie um ihres Treibens willen ihm zum Gegenstande des entschiedensten Widerwillens werden (V. 21. 22), und er mit um so größerer Energie sich dem prüfenden Gottesblicke unterstellen, durch den allein er von allen Verirrungen zurückgebracht und auf dem richtigen Wege zu seinem ewigen Ziele erhalten werden kann (V. 23. 24). Durch חֲקָרֵנִי וְדַע, womit er als Bitte eben dasselbe ausspricht, was V. 1 in חְקַרְתָּנִי וַתֵּדָע als Thatsache, macht der Dichter selbst

ausdrücklich darauf aufmerksam, daß der Kreislauf seiner Gedanken vollendet sei. Denn eben das, was er im Anfange als eine ohne sein Zuthun gesetzte Thatsache ausgesagt und im Selbstgefühle seiner Freiheitslust als eine Last zu betrachten begonnen hatte, erscheint zum Schlusse als ein von ihm selbst gewolltes, nicht gezwungen erlittenes Geschehen, nicht mehr als Last sondern als ein mit aller Inbrunst demüthigen Gebetes erstrebtes Gut. Wollen wir also den Inhalt des Gedichtes zusammenfassend bezeichnen, so dürfen wir nicht mehr sagen, es enthalte eine Betrachtung über die Allwissenheit oder über die Allgegenwart Gottes; es kommt darin vielmehr die moralische Gebundenheit des Menschen durch Gott seinen Schöpfer zur Aussage, sofern sie ihm zwar Grenzen steckt, aber auch verbürgt, daß er für eine über den Tod hinausgehende Lebensgemeinschaft mit Gott geschaffen sei, und sofern er, wenn er sich ihr willig unterstellt, durch eben dieselbe der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft und einer künftigen Neuverwirklichung derselben würdig gemacht wird.

Das Ergebniß für die Frage nach der alttestamentlichen Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode.

Ich kann es dem Leser überlassen, hiernach die Urtheile über den ästhetischen Werth dieses Psalmes zurechtzustellen und zu entscheiden, ob derselbe eine Höhe der Abstraktion zeige, die nur ein gebildeter Theologe habe erklimmen können, wie Hitzig meint, oder ob er sich nicht vielmehr ganz als Produkt einer sinnenden Vertiefung in die Unmittelbarkeit des religiösen Gemüthslebens zu erkennen gibt. Für unseren Zweck entnehmen wir, daß hier die Hoffnung einer künftigen Erlösung aus dem Tode zwar nicht eigends gelehrt wird, aber doch insofern deutlich bezeugt ist, als der Dichter sie von der gegenwärtig zwischen ihm und Gott bestehenden persönlichen Lebensgemeinschaft aus zu begreifen sucht. Nicht erschließt er sie erst von da aus, als ob er ohne solche Schlußfolgerung nicht darum wüßte, sondern die ihm ohnehin gewisse Thatsache wird ihm durch das bestätigt, wie er gegenwärtig zu Gott steht, und er

erklärt sich nur ihre Verwirklichungsweise aus dem Anfange, den sein gegenwärtiges Leben in Gott genommen hat. Der Tod erscheint ihm, wie die Zeit vor der Geburt, nicht als eine Abwesenheit der Gemeinschaft mit Gott, sondern als eine Abwesenheit selbstbewußten Genusses der immer vorhandenen Beschlossenheit in Gott seinerseits. Der Todeszustand ist ihm ein Zustand der Unbewußtheit und doch der Geborgenheit in Gottes Hand; und die Erlösung aus dem Tode daher ein Wiedererwecktwerden zu bewußtem Selbstleben in der Gemeinschaft mit Gott. Er begreift diese Thatsache der Zukunft rein aus der anderen Gewißheit, daß der ewige persönliche Gott der allmächtige Herr der Welt ist, der in freier Liebe den Menschen zu einer von ihm selbst frei anzuerkennenden Gemeinschaft mit sich geschaffen hat. So weit immer die Gegenwart Gottes den Menschen im Gewissen sich bezeugt, also alle sind zu dem gleichen Ziele bestimmt; aber diejenigen verfehlen es, welche, statt Gott zu lieben, ihn hassen, indem sie dem im Gewissen vernommenen und erkannten Gotte sich entziehen und widersetzen, ihre Gotteserkenntniß mißbrauchen, anstatt sich durch sie heiligen zu lassen.

Als eine neue, eben erst aufgekommene Erkenntniß wird diese Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode nicht verkündigt, sie muß dem Dichter schon überliefert worden sein; als ein aus der Fremde gekommener Gegenstand des Glaubens kann sie nach diesem Gedichte nicht angesehen werden, da sie der Dichter aus einem Gottesbegriffe sich zurecht legt, der eben von Alters her der specifisch israelitische ist. Auch daß sie ein aus der Idee der Vergeltungsgerechtigkeit Gottes erschlossener Gedanke sei, widerstrebt dem Zusammenhange, in welchem sie hier erscheint. Und endlich zeigt sich hier auch keine Spur ihrer Entstehung aus dem Glauben, daß Israel als Volk eine unverlierbare Gottesgemeinschaft habe. Denn der Dichter beruft sich auf keine Israel gegebene Verheißung, um durch Deutung derselben auch für sich die gleiche Hoffnung zu rechtfertigen, noch beschränkt er den Gott, zu dem er redet, in der Weise, daß er bloß der Gott Israels sei; sondern soweit das persönliche Aufmerken Gottes auf den Menschen diesem im Gewissen

vernehmlich wird, soweit ist auch der Wille Gottes vorhanden, den Menschen auf den rechten Weg zu leiten und dem Ziele ewiger Gemeinschaft mit ihm zuzuführen (V. 24). Wollten wir nach dem Zusammenhange urtheilen, in welchem hier die Hoffnung der Erlösung aus dem Tode erscheint, so könnten wir nichts Anderes sagen, als sie müsse ebenso alt sein, wie die Erkenntniß, daß das Gewissen Bürgschaft einer persönlichen Gemeinschaft des sündigen Menschen mit Gott sei. Sobald als das Gewissen den Menschen lehrte, daß sein vermaliges Leben noch einen andern Zweck habe, als den, sich bis zum Sterben auszuleben, d. h. mit anderen Worten, als zu sterben, daß vielmehr es den Zweck einer Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, seinen allmächtigen persönlichen Schöpfer in sich trage, sobald muß, nach diesem Psalme zu urtheilen, die Hoffnung auf eine Erlösung aus dem Tode entstanden sein. Je nachdem man deshalb jene Wahrheit entweder als eine von der Menschheit oder von Israel in ihrer geschichtlichen Selbstentfaltung von selbst gefundene, oder aber als eine durch göttliche Offenbarung kundgethane ansieht, wird man auch diese Hoffnung anders ableiten. Und sollte die letztere Ansicht die richtige sein, sollte ferner die Genesis nur eine Spur geschichtlicher Erinnerung zeigen, so würde man sagen müssen, die Hoffnung der Erlösung aus dem Tode sei so alt, als die von Gott verbürgte Gewißheit, daß die Sünde den Zweck der Menschenschöpfung nicht zunichtegemacht habe. In demselben Maße freilich als die Menschen דרשי אלהים (Ps. 9, 18) wurden, mußten sie auch solche Gewißheit und solche Hoffnung verlernen.

Verfasser und Entstehungszeit.

Wenn aber in unserem Liede dieselbe durchaus nicht als etwas Neues, sei es ein vom Dichter überhaupt zuerst Gefundenes oder doch zu seiner Zeit oder nicht vor derselben neu Aufgenommenes erscheint, so wird uns eine Bestimmung des Verfassers oder der Abfassungszeit, auch wenn sie gelänge, kein Zeugniß gewähren, an dem wir das Alter jener Hoffnung zur

Zeit des Dichters messen könnten. Nur von zwei Seiten wird das Gedicht mit Entschiedenheit bestimmten Verfassern und Zeiten zugewiesen, nämlich von der Tradition, aus der die Überschriften hervorgegangen, dem David, von Hitzig dem Hyrkan, an dessen Zeit auch Olshausen denkt, vor beiden aber schon Kaiser gedacht hat. Da nun die Tradition möglicher Weise auf echt geschichtliche Kunde zurückgehen kann und in Nichts sich als bloße Vermuthung zu erkennen gibt, wie diese neuesten Bestimmungen, so ist sie insofern im Vortheile, als sie nur durch positive Gründe verdrängt werden kann (vgl. Hitzig selbst zu אֲרוּם Ps. 89, 18 u. Jesaja, 6. 22, 3), während diese sich durch positive Beweise erst als nothwendig legitimiren müssen. Aber mit diesen ist es sehr schwach bestellt. Olshausen und Hitzig fußen beide auf „den Blutmenschen" (V. 19), womit nach jenem die Mörder Simons, nach diesem die Sadduzäer gemeint sein sollen. Indessen der allgemeine Charakter des Gedichtes und der Zusammenhang hat uns gezeigt, daß auch V. 19. 20 ganz allgemeinen Charakters sind, und sollte gar eine bestimmte zeitgeschichtliche Beziehung sich hier aussprechen, so wird man die Ausdrucksweise V. 19. 20 auffällig an Ps. 16, 4 erinnernd finden, welche Stelle Hitzig selbst für Davidisch erklärt. Wir finden überhaupt nirgendswo so viel an Inhalt und Ausdruck Verwandtes mit unserem Psalm, als in den von Hitzig anerkannten Davidischen. Was die Höhe der Betrachtung des Verhältnisses von Gott und Mensch anlangt, so stellen sich Ps. 8 und 19 dem unsrigen ganz zur Seite; die Anschauung Gottes als des wesenhaften Gutes für den Menschen, der ihn sein nennen kann, ist in Ps. 16 dieselbe; als des prüfenden Beobachters der Menschen findet sie sich in derselben Allgemeinheit Ps. 7, 10; 11, 4; 14, 2, als des innerlichen Warners und Mahners Ps. 17, 3. 4; 19, 13. 14. Und wie die innere Gewißheit, Gegenstand des Liebeswillens Gottes zu sein, in unserem Psalm ein Quell der Freudigkeit auch dem Tode gegenüber ist, so sehen wir dasselbe gerade in den Davidischen Liedern, z. B. Ps. 16, 7 ff., ausgesprochen, ja sogar in ausdrücklichem Gegensatze gegen alle äußeren Mittel der Hülfe

wie Ps. 3, 4—7; und selbst der Verzweiflung Anderer gegenüber wird die aus der inneren Gemeinschaft mit Gott quillende Freude der höchsten irdischen als die begründetere, sicherere gegenübergestellt (Ps. 4, 7—9). Wenn unser Dichter sich durch seine Bestimmung zum Leben nach dem Tode V. 19 den Frevlern gegenüber ausgezeichnet weiß, so finden wir dasselbe Ps. 17, 14. 15. Die Anschauung vom Tode und der Erlösung aus ihm V. 18 beruht auf einer solchen Ansicht vom Schlafe und vom Erwachen aus demselben, wie sie Ps. 3, 6 eine so bedeutungsvolle Rolle spielt. Und doch zeigt unser Ps. eine solche Originalität, daß man nicht sagen mag, der Dichter habe sich an jenen Davidischen Psalmen genährt. Von Seiten des Inhaltes läßt sich also nichts Gegründetes gegen Davidische Abfassung einwenden; es müßte denn sein, daß Ps. 17, 15 darum nicht auf ein Erwachen aus dem Tode bezogen werden könne, weil David ein solches noch nicht gekannt (so Hitzig z. d. St.). Aber das ist einstweilen für uns noch die Frage.

Eine Instanz gegen so hohes Alter bietet aber die Sprache. Indessen an בַּגְּתָה V. 2 durfte Hitzig keinen Anstoß nehmen, da ihm Ps. 8, 7; 4, 8 das schließende ה nicht anstößig war; mit אוֹרָה und כִּחְשִׁיכָה V. 12 verhält es sich, wie wir sahen, ganz richtig; בְּעֵרְנִי V. 11 ist durch Gleichklang herbeigeführt; אֶסֹּק V. 8 wahrscheinlich durch אֶשָּׂא V. 9 veranlaßt; אָרַח V. 3 darf nicht befremden, da das wegen שִׁבְחִי veranlaßte רִבְעִי zur Wahl eines Verbums greifen lassen konnte, das nach אֹרַח (Ps. 16, 11; 19, 6) jedenfalls im Bereiche der Möglichkeit lag. רָבַע ferner wird man nach Lev. 19, 19 nicht für unmöglich halten dürfen. Ebenso kann man weder V. 4 מִלָּה nach Ps. 19, 5, noch etwa V. 19 אֱלוֹהַּ nach Ps. 18, 32 für undavidisch erklären. Der einzige Aramaismus, den ich zugeben muß, ist לְ V. 2 als not. accus., falls בִּין לְ nicht wie Ps. 73, 16. Deut. 32, 29 zu erklären ist, möglicher Weise auch אֵק. Aber ich kann allen solchen von der Sprachform hergenommenen Gründen gar kein Gewicht zugestehen, weil sie auf der naiven Voraussetzung beruhen, als ob unser Psalm mit Haut und Haar so vorläge, wie er durch den

Dichter selbst geschrieben ist. Denn wenn ich an Ps. 18 im Verhältnisse zu 2 Sam. 22 denke, oder an Ps. 14 und Ps. 58 und dergleichen, und mir den vielfältigen gemeindlichen Gebrauch unserer Psalmen vergegenwärtige, den sie vor der Kanonschließung erlebt haben, so erscheint es mir von vornherein unwahrscheinlich, daß nicht hier und da eine Construktion dem veränderten Sprachgebrauche zuliebe umgebogen oder in Abgang gekommene Wörter und Wortformen durch andere ersetzt sein sollten. Aber die strenge Geschlossenheit unseres Psalmes, die ich nachgewiesen habe, bürgt allerdings dafür, daß er keine über jene Grenzen hinausgehende Umarbeitung erfahren hat.

Die einzige entscheidende Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß unser Psalm in der Sammlung so spät erscheint. Nimmt man an, was ohne Beweis angenommen zu werden pflegt, daß unsere Psalmensammlung mit der Zeit durch Anschub jüngerer Lieder allmälig nach hintenzu zu ihrer gegenwärtigen Gestalt angewachsen sei, so würde das spätere Vorkommen wirklich Davidischer Lieder nur unter der Voraussetzung erklärlich sein, daß solche in späterer Zeit in anderen Schriftwerken wiederaufgefunden und dann an verschiedenen Stellen unserer Sammlung einverleibt worden seien. Dieser Ansicht Delitzsch's wird man in einigen Fällen Möglichkeit, aber nicht in allen Wahrscheinlichkeit zugestehen. Aber wenn auch ein gemeindliches Gebetbuch Israels sich so gebildet haben wird, wer ist denn im Stande zu beweisen, daß bei der Schlußredaktion unserer Psalmensammlung, wenn sie auch inhaltlich zu jenem Buche in der engsten Beziehung steht, die Psalmen in derjenigen Folge von Gruppen stehen gelassen seien, welche sie durch ihre Entstehungszeit und durch jene Weise des Wachsthums des Ganzen ursprünglich einnahmen? Es gehört zu den vielen Dogmen der Hitzigschen Kritik, daß echt Davidische Lieder hinter Ps. 19 nicht mehr vorkommen könnten, als ob auch nur die von ihr selbst anerkannten einen so unzersprengbaren Knäuel gebildet hätten, daß sie nicht durch solche von Jannäus wie Ps. 1. 2 eingeleitet, durch solche von Jeremia wie Ps. 5. 6, und aus der Zeit Sanheribs wie Ps. 14 durchsetzt werden konnten! Ist

denn in der solchergestalt schon zertrümmerten Sammlung irgend eine sachliche Ordnung erkennbar, wenn Ps. 8 und Ps. 19 getrennt wurden, oder eine zeitliche, wenn die sicher aus der Absalomischen Empörung stammenden Lieder Ps. 3. 4 soweit vor Ps. 17 und 18 stehen? Die Betrachtung jener Gruppe Ps. 3—19 an sich zeigt schon, wenn wir von dem 9. und 10. Psalme absehen, die so ganz und gar die flickwerkartige Umarbeitung eines alten alphabetischen Liedes zu sein scheinen, daß die alte Sammlung Davidischer Lieder durch die gewaltsamsten Zufälle oder durch das willkürlichste Verfahren nach allen Richtungen hin auseinander geworfen ist, und zwar in verhältnißmäßig junger Zeit. Es läßt sich also gar kein Grund absehen, weshalb nicht ihre membra disjecta als über die ganze dermalige Psalmenzusammenstellung zerstreut betrachtet werden könnten, zumal der Urheber dieser sich nach Hitzig und Delitzsch höchstens durch unwichtige Ausdrücke und Stichwörter in der Zusammenordnung von zwei oder drei Liedern, aber durch keinen ein größeres Ganze umfassenden Gedanken hat leiten lassen. Ist aber vielmehr eine solche Anschauung über das Verhältniß des Alters und der Ordnung der einzelnen Psalmen zu einander angezeigt, so läßt sich die Unmöglichkeit einer Davidischen Abfassung unseres Psalmes nicht mehr sicher machen, und mehr wollte ich nicht behaupten. Denn ob er Davidisch sei oder nicht, darauf kommt mir hier ebensowenig wie bei Ps. 8 oder Ps. 19 etwas an, weil er sich verstehen läßt ohne solche Annahme, und weil man ihm, er mag entstanden sein wann er will, nicht absehen kann, wie lange, sondern nur daß geraume Zeit vor ihm die Hoffnung auf eine schließliche Erlösung aus dem Tode vorhanden gewesen ist.

Der 73. Psalm.

Der Stand der Frage.

Hier sind es vorzüglich die Aussagen V. 24 und V. 26, die in Betracht kommen, und wenn v. Hofmann (a. a. O., S. 496 f.) dieselben als Beleg für eine bestimmte und sichere Hoffnung auf endliche Erlösung vom Tode verwendet, so stehen ihm darin andere namhafte Ausleger zur Seite. Denn nicht bloß hat Böttcher (De inferis I, 208 sqq.) die zweite Hälfte dieses Psalmes als unzweifelhaftes Denkmal einer klaren Anschauung von einem den Frommen bestimmten künftigen Leben bei Gott und einem gegentheiligen Geschick der Gottlosen allein richtig erklären zu können geglaubt, sondern auch Hupfeld hat zuerst in der Zeitschr. für christl. Wissensch. und christl. Leben (1. Jahrg. 1850, S. 277) und noch entschiedener in dem Commentare über die Psalmen (III, 283) in unserem Psalm eine über die sonstige Theodicee des A. T. hinausgehende Lösung der Frage über die Vereinbarkeit des Glückes der Gottlosen mit der göttlichen Gerechtigkeit gefunden: denn hier sei durch entschiedene und deutliche Aussprache des den Frommen im Gegensatze zu den Gottlosen bestimmten ewigen Lebens eine positive Lösung gegeben. Nichtsdestoweniger hat Öhler eine solche Erklärung von V. 24 eine irrthümliche genannt und in V. 26 nur eine augenblickliche Überwältigung des Dichters

durch den Gedanken des ewigen Lebens und einer auch über den Tod währenden Gegenwart Gottes sehen zu dürfen gemeint (Sententia Vet. Test. etc., p. 73), und Delitzsch (Die Psalmen, 2. Aufl. I, 466 f.) gesteht nur soviel zu, daß in V. 24 die Gewißheit auftauche, der Ausgang seines irdischen Daseins werde für den Dichter eine herrliche Räthsellösung sein; V. 26 aber faßt er als einen Entschluß des Dichters, mit dem bloßen actus seines Ich an Gott hangen zu bleiben, falls auch, was nur denkbar, aber nicht möglich sei, sein gesammter äußerer und innerer Wesensbestand dahinsänke. Schultz ferner begnügt sich in einer Anmerkung mit der Aussage (S. 228), daß Ps. 73 zu Stellen wie 17, 15; 22, 27 gehöre und „nur gezwungen zu Weiterem benutzt werden könne". Von der letzten jener angeführten Stellen finden wir aber nichts weiter, als daß sie unter solchen registrirt wird, aus denen man entnehmen soll, wie das vom Gesetz verheißene „Leben" in immer steigender Klarheit als mehr erkannt worden sei, denn das bloße „Nichtgetödtetwerden". Im Übrigen stehe sie noch unter Ps. 17, 15, wo „die Hoffnung des Frommen durchklinge, Gottes Angesicht zu schauen". Aber nicht die Lehre von der Unsterblichkeit, oder gar die Erwartung der Auferstehung finde sich da, sondern ein Gebet des Dichters um Errettung aus Angst und Noth, damit er sich im Vollgenusse eines gottvereinten Lebens freuen möge. Ich gestehe hiernach ganz im Unklaren darüber zu sein, was nach Schultz im 73. Psalm wirklich ausgesprochen sei, und worin das Weitere bestehe, zu dem er sich nur gezwungen benutzen lasse. Kurtz endlich (S. 140) findet, daß der Dichter überhaupt diesseits des Todes stehen bleibe und sich mit dem Gedanken tröste, wie seine Leiden von dem Rathschlusse Gottes bestimmt seien und diese Leidensführung einen Abschluß gewinnen werde, aber ohne uns zu sagen, woher der Dichter dieses letztere wisse und was mit dem „zu Ehren annehmen" gemeint sei. Aus diesem Überblicke erhellt jedenfalls, daß ein sicheres Urtheil über Sinn und Meinung jener ausgezeichneten Sätze unseres Psalmes ganz und gar durch eine vorgängige Erkenntniß des Ganges und Zweckes des Gedichtes

überhaupt bedingt ist. Und es liegt nicht außer unserer Aufgabe, die Gedankenbewegung unseres Dichters möglichst sicher nachzuweisen.

Erklärung des 73. Psalms.

Der Psalm zerfällt in zwei gleich große Hälften V. 1—14, V. 15—28, sofern nämlich mit Ewald, Olshausen, Delitzsch, Kurtz (S. 129) V. 13. 14 nicht als Worte des Dichters zu nehmen sind, sondern als Fortführung der mit וְאָמְרוּ V. 11 eingeleiteten Rede des irre werdenden Volkes; eine Auffassung, die sich als die richtige durch die geflissentliche Ausführlichkeit beweist, mit welcher des Dichters eigne Rede V. 15 jenem וְאָמְרוּ entsprechend durch אִם אָמַרְתִּי אֲסַפְּרָה gegen das Vorhergehende abgehoben wird. In diesem ersten Theile nun legt der Dichter erzählend das Problem dar, um dessen Lösung er sich bemüht hat, und mitten aus der Lösung heraus, deren Findung er im zweiten Theile erzählt, spricht er am Anfange seines Gedichtes denselben Satz als seine nunmehr unerschütterliche Überzeugung aus, den er unter dem Drucke des ungelösten Problems so heftig bezweifeln mußte, um sofort durch אַךְ die Erzählung von seinem nunmehr abgeschlossenen Ringen daran zu fügen und das letztere als eine Entwicklungsperiode zu bezeichnen, in der er in Gefahr war, jenen Satz aufzugeben und damit den rechten Halt im Leben zu verlieren. Aber es fragt sich, wie jener Grundsatz laute. Man übersetzt gewöhnlich, wie z. B. Hitzig, „eitel Güte ist Gott gegen Israel", so daß also אַךְ lediglich zu טוֹב gehört und אֱלֹהִים Subjekt ist. Dann wäre betont, Gott sei ausschließlich gut, die reine Güte, und der ausgeschlossene Zweifel würde auf den Satz hinauslaufen: Gott sei bisweilen auch böse gegen Israel. Aber das kann nicht gemeint sein, da nachher im Psalm vielmehr die Frage behandelt wird, ob Gott nicht die Frevler seinen Frommen gegenüber begünstige, ob nicht die Frommen im Gegensatze zu den Frevlern leer ausgehen (s. V. 12. 13), und der Psalm schließt damit, daß der

Dichter sagt: וְאֲנִי לִי טוֹב, „ich selbst aber, ich habe zum Gute die Nähe Gottes". Im Gegensatze also zu andern Gütern Anderer, nämlich zu dem irdischen Vermögen der Frevler (V. 12), denen gegenüber nach dem äußeren Anschein (V. 12—14) die Gewissenhaften von allem Gute entblößt sind, sagt der Dichter, daß auch er ein Gut habe, ein ganz anderes freilich und ein unvergleichliches. Wenn es sich also um den Nachweis handelt, daß wirklich Gut vorhanden ist für die Frommen im Gegensatze zu ihrer anscheinenden Entblößung den glücklichen Frevlern gegenüber, so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß אַךְ sich nicht auf einen Satztheil, sondern auf den ganzen Satz bezieht und die in demselben gesetzte Beziehung seiner Begriffe gegen den entgegenstehenden Zweifel als ein wirkliches Sein hinstellt. Vergleichen wir den buchstäblich gleichen Satz Ps. 58, 12: אַךְ פְּרִי לַצַּדִּיק, wo es keinem einfallen wird, zu übersetzen „eitel Frucht hat der Gerechte", sondern „es gibt doch Frucht für den Gerechten", das Thun der Gerechtigkeit ist doch kein vergebliches, zielloses Sichmühen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, zumal da der Dativ in לְבָבִי לְבָב noch einmal ausdrücklich aufgenommen wird, daß hier durch das אַךְ vielmehr die Zusammengehörigkeit einer bestimmten sittlichen Qualität und eines bestimmten Ergehens im Gegensatze zu dem Zweifel an einer derartigen kausalen Verknüpfung betont werden soll. Die Analogie des oben angezogenen Satzes, ferner das לִי טוֹב V. 28, endlich der Parallelismus, welcher hier derselbe ist wie V. 13, sofern nämlich der Anfang der ersten Zeile, dort אַךְ רִיק, hier אַךְ טוֹב um seines Tongewichtes willen beide Zeilen beherrscht, so daß die Parallelschwingung rein auf den folgenden Begriff beschränkt bleibt, zwingen dazu, לְבָבִי לְבָב und טוֹב לְ לִישְׂרָאֵל אֱלֹהִים als synonyme Ausdrücke zu nehmen, und ebenso unpersönlich zu fassen wie z. B. Ps. 119, 71. Denn wäre אֱלֹהִים Subjekt, so hätte müssen entweder nach לְבָב ein entsprechender anderer Gottesname folgen, oder אֱלֹהִים hätte müssen früher kommen, als nach dem Dativ. Die Wortstellung ist bei der gewöhnlichen Auffassung eben rein nicht zu rechtfertigen, und wenn wir übersetzen, wie es wahrscheinlich die

Punktatoren und Paulus (Gal. 6, 16) gethan und von Hofmann schon Stud. u. Kritiken 1847, S. 927 vorgeschlagen, zuletzt in das Neue Test. II, 1. S. 224 wiederholt verlangt hat: „doch hat es gut das Israel Gottes", so folgen wir nur dem Übergewicht sprachlicher Gründe. Und diese Übersetzung ergibt auch erst einen zum Gedichte schicklichen Sinn. Denn dieses handelt nicht von Israel als der Gemeinde der Herzensreinen gegenüber den unreinen Heiden, sondern von dem Ergehen der wahrhaft frommen Israeliten gegenüber solchen, welche zwar den Namen tragen, aber über das Gesetz des Gottes Israels sich weggesetzt haben und in solchem freien Leben sich wohl fühlen, während jene sich im Dienste des Gesetzes abmühen, ohne äußere Güter damit zu erwerben. Um den nationalen Gegensatz von vornherein aus dem Gedankenbereiche auszuschließen, bildet der Dichter diesen prägnanten Ausdruck „das Israel Gottes" und erklärt ihn sofort durch den anderen „die Herzensreinen", nämlich daß er die Gemeinde solcher meine, die nicht durch äußere Abstammung, sondern durch die gleiche innere Beschaffenheit sich als Gottesgemeinde zu erkennen geben. Daß eine solche Bildung ihm aber unmöglich gewesen, wird man nach Jes. 30, 7: „ein Rahab sind sie im Stillsitzen", nicht behaupten können; und daß gerade der Name Israel zur Bezeichnung eines Standes, Amtes, einer Gattung verallgemeinert werden konnte, beweist Jes. 48, 3, wo Gott einem Einzelnen sagt: „Du bist mein Knecht, derjenige Israel, an dem ich mich verherrlichen will", oder, wenn er das Volk meinen sollte, dieses doch im Gegensatze zu anderen Generationen Israels als das Israel bezeichnet, welches wegen seiner herrlichen Zukunft vorzugsweise so heißen kann. Ebenso ist hier das Israel gemeint, das ein wirklich Gott eigenes ist um seiner Herzensreinheit willen im Gegensatze zu dem Israel der leiblichen Reinheit.

An solcher Wahrheit wäre der Dichter beinahe irre geworden und hätte damit den richtigen Gang auf dem sicheren Wege schier verloren (V. 2), in einer Gemüthsbewegung, welche davon ihren Anfang nahm, daß das Glück und der Wohlstand

solcher, welche aller Gottesfurcht bar ihr Vertrauen lediglich auf sich selbst setzten, seine Eifersucht erregte (V. 3). Und nun folgt eine Schilderung dessen, was er wahrnehmen mußte, und noch man fühlt ihr die ungeduldige Bitterkeit an, welche sie ihm erregt hatte (V. 4 ff.). Sie beginnt mit einem Bilde, da חַרְצֻבּוֹת nicht Qualen heißt, wie man gewöhnlich annimmt, sondern nach Jes. 58, 6 fest angezogene Stricke oder Schnüre. Auch wird aus jener Stelle deutlich, daß dieses Wort Stricke bezeichnet, mit welchem Zugthiere unter das Joch gezwängt werden. Erwägen wir nun, daß sofort von dem Fette ihres Wanstes die Rede ist, und עִנְקְתְמוֹ V. 6 nach Richt. 8, 26 ebenfalls den Halsschmuck von Zug- und Reitthieren bezeichnet, so werden wir zu der Vermuthung geführt, daß die bildlichen Bezeichnungen auf eine Vorstellung zurückgehen, nach welcher die durch das Gesetz nicht Beengten und eben deshalb Reichen und Gewaltigen denen gegenüber, welche wegen ihrer eifrigen Treue im Gesetze kein solches irdisches Glück erwerben konnten, wie in freier Ungebundenheit sich mästendes Vieh erscheinen im Gegensatz zu demjenigen, das unter dem Joche abgetrieben wird. Dann werden allerdings die bisherigen Auslegungen, welche חַרְצֻבּוֹת um diese seine Bildlichkeit bringen, von vornherein unwahrscheinlich. Aber sie lassen sich auch sonst nicht rechtfertigen. Denn die nächstliegende Übersetzung „keine Bande, d. i. keine Qualen hat ihr Tod" paßt nicht zu dem vorhergehenden Satze, in welchem eine Beschreibung ihrer Lebenssicherheit und Wohlfahrt angekündigt ist, und diese kann doch nicht mit einer Aussage über ihren sanften Tod beginnen. Wollte man aber mit de Wette übersetzen „keine Qualen haben sie bis zu ihrem Tode", so vermißte man, wie Ewald richtig bemerkt, ein לְמוֹ, und לְ läßt sich in dieser Bedeutung nicht belegen. Denn Lev. 24, 12. Dan. 9, 24 heißt es einfach „um zu" oder „damit"; Jes. 7, 15 ist לָרָעְתּוֹ gleich „wenn er schon weiß", nicht „bis daß er weiß", und Ps. 59, 14 ist von einer räumlichen Ausdehnung die Rede. Deshalb haben Ewald und nach ihm Olshausen, Delitzsch, Hitzig לְמוֹתָם getrennt und von den dann entstehenden

beiden Wörtern לָמוֹ und חָם jenes zum zweiten Versgliede gezogen; indessen gegen den sonst üblichen Gebrauch von חָם und unter einer nicht beweisbaren Umkehrung von „Stricke, Schnüre“ in „Qualen“. von Hofmann hat deshalb gedeutet: „ihr Tod hat noch keine Stricke ausgeworfen“. Aber abgesehen davon, daß חַרְצֻבוֹת nicht den Fangstrick des Jägers bedeutet, wäre dieses „noch nicht“ gegen den Zusammenhang. Denn diejenigen, welche der Dichter den Frevlern gegenüberstellt, leben ja auch noch, und nicht, daß der Frevler Glück vorläufig noch ungestört sei, hat des Dichters Eifersucht erregt, sondern daß es schien, als ob es überhaupt kein Ende nehme; denn er setzt ja die Lösung seiner Zweifel V. 17 ff. darein, daß zukünftig ihr Glück ein schreckliches Ende nehmen werde. Aber die Vergleichung von Jes. 58, 6, wo חַרְצֻבוֹת mit אֲגֻדּוֹת und מוֹטָה parallel steht und zeigt, daß die Schnüre und Knoten gemeint sind, durch welche das Zugthier ins Joch gezwängt ist, um zu gehen, wohin der Wille des Führers es zwingt, führt auf das Richtige. Da nämlich das Bild vom Joche ein üblicher Ausdruck für Bedrängniß und Zwang ist (z. B. Jes. 10, 27), der das Gedeihen verhindert, da neben מוֹטָה z. B. Nah. 1, 13 auch מוֹט vorkommt, so ist offenbar für das durch einen Hörfehler oder ein sonstiges Versehen entstandene לְמוֹתָם zu schreiben לְמוֹטָם, worauf sich eine Übersetzung ergibt: „keine festgezogenen Schnüre hat ihr Joch“, bei welcher sich das Folgende leicht anschließt: „und deshalb kann ihr Wanst fett sein“. An der Annahme einer solchen Verschreibung werden diejenigen keinen Anstoß nehmen, welche Ps. 60, 6 קְשֹׁט fälschlich für קְשֹׁת geschrieben ansehen.

Wir erhalten so den Gedanken, daß die gemeinschaftliche Abhängigkeit, in welcher die Frevler mit den Frommen als Geschöpfe desselben Gottes sich befinden, jene, weil sie sich dadurch in ihrem sittlichen Verhalten nicht leiten lassen und vor keiner Gewaltthat zurückschrecken, nicht hindert reich und mächtig zu werden, während sie den Frommen als ein Zwang aufliegt, der sie ihren Gelüsten nicht nachgeben läßt. Dazu kommt,

wie der unbildliche Ausdruck V. 5 sagt, daß sie vor den gemein menschlichen Mühen verschont bleiben und von den Schicksalsschlägen, denen das Menschenleben sonst untersteht, ausgenommen sind (2 Sam. 7, 14). Natürlich ist das keine allgemein gültige Regel, sondern Ausdruck einer zu bestimmter Zeit gemachten konkreten Wahrnehmung. Dieses beides nun, was V. 4. 5 gesagt war, daß sie sich durch den Gedanken an Gott und sein Gesetz in der Consequenz ihres gewinnsüchtigen selbstischen Treibens nicht behindert fühlen, und daß Gott sie dabei ungestraft, ja vom Glücke besonders begünstigt erscheinen läßt, hat dann die weitere Folge (V. 6 לָכֵן), und das ist, was den Dichter eigentlich empört, daß sie mit ihrem gesetzlosen Treiben als dem wahren Mittel des Glückes prahlen wie Leute, denen es gar nicht fehlen kann.

Dieses ist so ausgedrückt, daß das erste Versglied wieder an das V. 4 angeschlagene Bild erinnert: „Darum ist ihr Halsschmuck Hoffart", d. h. sie recken in Hoffart ihren Hals empor (Ps. 75, 5). Die Punktatoren und ihnen nach alle Ausleger deuten ענקתמו, als sei es eine Verbalform. Aber ich bezweifle, daß es ein Kal ענק im Sinne von „Jemanden am Halse bedecken" gegeben hat; das Hiphil הֶעֱנִיק (Deut. 15, 14) ist offenbar ein Denominativum von עֲנָקָה; und da dieses Wort durch Richt. 8, 26 bezeugt ist, und ein Nominalsatz hier am besten paßt, so ist vielmehr עֲנָקָתְמוֹ auszusprechen, „ihr Halsschmuck". Was die zweite Hälfte von V. 6 anlangt, so sind alle neueren Ausleger von der Akzentuation abgewichen, ohne darum zu einer unbedenklichen Erklärung zu kommen (vgl. Olshausen z. d. St.), indem Hitzig für יַעְטֹף das Hiphil schreiben muß, Delitzsch עטף mit dem Dativ des Objektes konstruirt, davon zu schweigen, daß שִׁית nicht für כשית steht und לָמוֹ als Objektskasus eine unangemessene Stelle hätte. Nach der Akzentuation ist חָמָס לָמוֹ einheitlicher Subjektsbegriff (wie Ps. 58, 5: חֲמַת לָמוֹ; Ps. 132, 11 פִּרְיִ לָךְ und Gen. 9, 26 עֶבֶד לָמוֹ) im Sinne von „ihre Gewaltthätigkeit", und der Parallelismus von עֲנָקָתְמוֹ bestätigt diese Fassung. Wenn man nun meint, יַעְטֹף heiße „er bedeckt", so paßt freilich solche

Fassung nicht, indem dann weder eine Objektsangabe noch ein בְּ vor שִׁית entbehrt werden könnte. Aber es ist eine irrige Meinung, den Punktatoren jene Fassung von עטף zuzuschreiben. Heißt denn nicht עטף wie לבשׁ unter Umständen mit dem Akkusativ „sich etwas anziehen", „sich in etwas hüllen" (s. Ps. 65, 14)? Und wenn שִׁית nach Prov. 7, 10 den Aufsehen machenden Prunk bezeichnet, gibt es eine passendere Übersetzung als: „darum ist ihr Halsschmuck Hoffart — hüllt sich in prächtiges Gewand ihr Frevel"? Nun ergibt sich ein im Zusammenhange nothwendiger Gedanke. Während sonst die Frevelhaftigkeit keinen anlockt, am wenigsten dann, wenn sie gestraft wird und nur mit ihren üblen Folgen gesehen wird, kommt es durch das Glück der Frevler dahin, daß man über ihrer äußeren Herrlichkeit den Frevel vergißt, mit welchem sie erworben wurde. Warum straft sie also Gott nicht, anstatt daß er das Glück ihnen folgen läßt? Nun versteckt sich ihre sittliche Häßlichkeit unter prunkendem Gewande, während in jenem Falle ihre Erscheinung häßlich und abschreckend sein würde.

Wie ihnen aber bei den glücklichen Folgen ihrer Gewaltthaten der Kamm schwillt, schildert V. 7 f. Die Beschreibung beginnt im Inneren und begleitet, was sich da regt, hinaus, bis es sich zu einem laut verkündeten Gesetze macht, das öffentlich gelten soll. Nach dem Parallelismus wird Subjekt von יָצָא nicht חָמָס sein (gegen von Hofmann, Stud. u. Krit. 1847, S. 928), sondern עֵינָמוֹ. Denn der Singular ist hier auszusprechen wie Jes. 13, 18, zumal hier nicht das leibliche Glied gemeint ist, sondern wie Deut. 15, 9 das nach fremdem Gut begehrende Auge. Von diesem wird gesagt, daß es hervorgehe, nicht daß es hervorglotze (so Delitzsch) oder räumlich vorn zu liegen komme, sondern dem עָבַר entsprechend (vgl. über den Parallelismus von עבר und יצא Ps. 17, 3 mit Num. 32, 24. Jos. 6, 10), daß es aus seiner Zurückhaltung hervordringe und sich frei ergehe, sich auf verbotene Dinge richte. Ihr Glück, ihr Gedeihen ist es, das sie ermuthigt, ihren begehrlichen Blick auf Dinge zu richten, von denen sie sich sonst zurückhalten würden. Nur um im Bilde zu bleiben, hat der

Dichter den Beweggrund mit מֶחֱלֵב bezeichnet, obwohl er nichts anderes meint, als daß ihr bisheriges Glück den Frevlern keine Ruhe läßt, irgend welche Schranken zu beobachten. Die zweite Zeile: „es treten über (wie ein voller Bach über seine Ufer) die bösen begehrlichen Gedanken des Herzens", nämlich über die Grenzen des Innern, bestätigt diesen Sinn. Wenn sonst die Furcht vor bösen Folgen die argen Gedanken im Inneren zurückhält, so daß sie bloßer Gedanke bleiben, so nimmt den Frevlern ihr Erfolg alle Scheu. Die Imperfekta des 8. Verses sagen da, wohin es bei so bewandten Umständen kommen muß. Rechtfertigt sich aber so der gegenwärtige Text vollkommen, so ist um so weniger Grund, für עִינָמוֹ mit den meisten Auslegern עֲנִיָּמוֹ zu lesen, zumal durch diesen stärkeren Begriff vorgegriffen würde und die Allgemeinheit desselben zu der speziellen Seite des Treibens, welche der Dichter an den Frevlern verfolgt, übel stimmt.

Was mit dem Übertreten, Überlaufen der Herzensgebilde Weiteres gegeben sei, sagt וַיָּמִיקוּ וַיִּדְבְּרוּ בְרָע; denn, wie Böttcher (Neue Ährenlese II, 267) richtig erkannt hat, עֹשֶׁק, das unmöglich mit בְּרָע zusammengehören kann, muß gegen die Akzente zum zweiten Versgliede gezogen werden. Gewöhnlich nimmt man an, daß הֵמִיק auf denselben Stamme wie das chaldäische אֲמִיק zurückgehe; aber die Bedeutung des Spottens, welche derselbe hat, würde nicht in den Zusammenhang passen, wo man vielmehr ein Thun bezeichnet erwartet, welches dem Reden vorausgeht. Eine passende Bedeutung, nämlich „Pläne machen", legen LXX und Syr. dem hebräischen Worte bei; und da sich für מוּק nach Vergleichung von אָבַךְ, אָבַק, מָעַךְ (vgl. das aramäische מוֹקָא, soccus) eine Grundbedeutung des Gewundenseins, Geflochtenseins denken läßt, so ziehe ich vor, der Tradition zu folgen, auf welcher die Übersetzung der LXX beruht, und zu übersetzen: „da planen und reden sie in Bösem", wobei ich בְּרָע ebenso als Angabe des Stoffbereiches verstehe, auf dem das Sinnen und Reden stattfindet, wie in Ps. 65, 6 בְּצֶדֶק das Gebiet angibt, auf dem die נוֹרָאוֹת zu denken sind. Die Wiederholung von וַיִּדְבְּרוּ im zweiten Versgliede zeigt, daß hier

alles Gewicht auf den Näherbestimmungen עֹשֶׁק und מָרוֹם liegt, die deshalb mit Recht voranstehen. Nicht mehr heimlich und unter der Hand vollbringen sie die Gewaltthaten, denen sie ihren Reichthum verdanken, sondern sie dekretiren nunmehr aus der Höhe herab Bedrückung und machen diese wie ein neues Gesetz geltend, das nunmehr zu herrschen habe. Öffentlich bekennen sie sich zu solchen Prinzipien und lassen sich durch sie im Handeln bestimmen.

Das מָרוֹם wird dem Dichter zum Anlaß, nun in einem kühnen Ausdrucke V. 9 die gotteslästerliche Höhe zu bezeichnen, bis zu welcher bei solchem Glücke der Frevel sich erhebt. Man meint gewöhnlich, wir hätten hier einen zusammenfassenden allgemeinen Ausdruck des Inhaltes „über Himmlisches und Irdisches reden sie gleichermaßen frech“ (zuletzt Kurtz, S. 127). Aber im Zusammenhange ist vielmehr von der Frechheit die Rede, mit welcher die Frevler ihren Frevel zur Schau tragen, und der Ausdruck sieht ganz anders aus, als wenn er Himmel und Erde gleichstellen wollte. Mit שִׁית בְּ wird nach Ps. 12, 6; 13, 3 die Handlung bezeichnet, durch welche ich etwas hinstelle an einen Ort, daß es dort zu stehen kommt, oder etwas hinstelle an einem Orte, daß es dort feststeht. Man kann daher nur übersetzen: „sie verpflanzen an den Himmel ihr Maul“, und „wenn dann ihre Zunge einherfährt auf der Erde“, so nimmt sich das aus, als ob es göttliches unwidersprechliches Gesetz sei, was sie sagen. Absichtlich erinnert תְּהַלֵּךְ, welches ein terminus technicus von dem schnellen Zucken des Blitzes ist, an Ex. 9, 23, und der ganze Ausdruck läßt sich nur begreifen, wenn der Dichter den Glanz von göttlich beglaubigten Wunderthätern und Propheten schildert, in welchem die Frevler mit dem glücklichen Erfolge ihrer offen ausgesprochenen widergöttlichen Grundsätze vor den Augen des Volkes erscheinen. Wenn sonst Gottes Stimme im Donner am Himmel erschallt (1 Sam. 2, 10), und sein Blitz auf die Erde fährt (Ps. 18, 15. 16), um Recht zu üben und das verletzte Recht wieder in Geltung zu bringen, und darum, wenn Mose seinen Stab gegen den Himmel reckt und infolge dessen Blitze

auf Erden einherfahren, dieses ein Zeichen ist, daß Mose in Gottes Namen und Befehl Recht übt, so erscheint dem Volke die Vermessenheit, mit welcher die Frevler ihre Grundsätze öffentlich vertreten, darum, weil Gott sie nicht straft, den sie doch aufs äußerste herausfordern, sondern vom Glücke begleiten läßt, vielmehr als eine Beglaubigung für die Richtigkeit und Angemessenheit ihres Treibens. Und dieses, daß Gott selbst zuläßt, wie die Ungestraftheit ihrer vermessenen Reden im Verein mit ihrem Glücke ihnen einen Heiligenschein in den Augen des Volkes erwirbt, das ist es, was des Dichters Herz empört. Und so bricht er in den unwilligen Satz, in den bitteren Ausruf aus לָכֵן יָשׁוּב עַמּוֹ הֲלֹם.

Freilich finden die Ausleger hierin einen die Rede ruhig weiter führenden Satz. Aber wie verschieden fassen sie ihn! Die Einen wie de Wette, Hitzig, Delitzsch lesen יָשׁוּב mit dem Kri und übersetzen „darum wendet sich hieher (d. h. zu den Frevlern) sein", d. i. entweder Jahve's Volk (so die beiden ersteren) oder „ihr Volk" der Frevler Anhang (so Delitzsch); und Maurer bringt denselben Sinn wie jene auch aus יָשׁוּב heraus, indem er פָּנָיו dazu ergänzt. Hupfeld dagegen bleibt bei dem Ktib und macht den Frevler zum Subjekte, indem er darauf auch das Suffix in עַמּוֹ bezieht, und ebenso Hengstenberg. Wieder Ewald läßt Gott Subjekt von יָשׁוּב sein und übersetzt „Gott selbst bringt sein Volk so weit". Aber das wird Jedermann einleuchten, daß diejenigen Auslegungen falsch sein müssen, welche, während sonst im ganzen Gedichte von den Frevlern im Plural geredet wird, hier ohne ersichtlichen Grund in den logisch so eng verbundenen Versen 9 und 10 einen Umsprung der Rede aus dem Plural in den Singular statuiren. Sodann muß man gestehen, daß gegen alle angeführten Erklärungen die unerträgliche Allgemeinheit und Unbestimmtheit spricht, in welcher hier entweder שׁוּב oder הֲשִׁיב mit folgendem הֲלֹם gesetzt sein soll. Ich glaube nicht, daß sich ein Beispiel anführen läßt, wo שׁוּב oder sein Hiphil mit einer Ortspartikel etwas Anderes bedeutet, als zurückkehren oder zurückbringen. Und daß הֲלֹם gesagt sein sollte für ein viel näher-

liegendes אֱלֹהִים, vermag ich nicht einzuſehen. Viel befriedigender begreift ſich die Redensart bei Böttchers Auffaſſung, (welcher freilich De inferis I, 208 יָשׁוּב, jetzt aber Neue krit. Ährenleſe a. a. O. יָשִׁיב lieſt), indem er an eine Rückkehr ins heilige Land denkt, auf welches der Dichter naturgemäß in הֲלֹם wie mit Fingern als auf den Ort ſeiner eigenen Gegenwart hindeuten konnte. Freilich ſcheitert ſeine Auffaſſung des Zuſammenhanges daran, daß er nachher דִּמֵי מָלֵא leſen muß und bei מצה an ein Ausdrücken des Blutes denkt. Aber viel beſſer ſind die gewöhnlichen Erklärungen des zweiten Gliedes auch nicht; denn was wäre das für ein Ausdruck für die volle Befriedigung, für das volle Glück, das die Leute augenblicklich finden, oder für die gierige Aufnahme der falſchen Lehre und Gedanken, wie Andere wollen, wenn es weiter heißt: „und Waſſer der Fülle oder des Vollen wird geſchlürft ihnen“? Die darauf folgenden Worte ſind doch wahrlich nicht Worte ſolcher, welche nunmehr einen befriedigten Zuſtand oder eine befriedigende Lehre gefunden haben, ſondern ſolcher, welche verzweifeln, weil ſie den Frevlern gegenüber leer ausgehen. Und wer wird denn der Punktation glauben, daß die Ausſprache מִי מָלֵא, die Olshauſen mit Recht unter allen Umſtänden auffallend findet, urſprünglich und richtig ſei? Es liegt auf der Hand, daß וּמַיִם לֹא auszuſprechen iſt und damit ein Satz beginnt, wie Jer. 13, 1: וּבַמַּיִם לֹא תְבִיאֵהוּ, oder Pſ. 118, 18: וְלַמָּוֶת לֹא נְתָנָנִי. Waſſer iſt das allernothwendigſte Erquickungsmittel (Jeſ. 41, 17); Waſſer zu finden, iſt nach Gen. 26, 19. 32. Ex. 15, 22 die nothwendigſte Vorbedingung, um irgendwo weilen zu können. Eben um deswillen werden wir וַיִּמְצְאוּ ebenſo von מָצָא ableiten wie 2 Kön. 2, 22 וַיִּרְפּוּ von רָפָא (vgl. 2 Sam. 3, 8) und überſetzen „und Waſſer wird ſich für ſie nicht finden“ oder um den Nachdruck, mit welchem מַיִם voranſteht, deutlicher wiederzugeben, „aber nicht einmal Waſſer findet ſich für ſie“! Dieſer Satz macht aber den erſten unter לָכֵן ſtehenden erſt vollſtändig. Wir können aus dem zweiten ſchließen, daß er von einer Führung Gottes rede, mit welcher jene Entbehrung im grellſten Widerſpruche ſtehe. Das ge-

schieht aber auch wirklich, wenn יָשִׁיב die richtige Lesart ist, wenn es Gott zum Subjekte hat, und wenn הֲלֹם hieher d. i. ins heilige Land bedeutet. Die Partikel לָכֵן steht im Sinne von „solchergestalt" und verknüpft V. 10—14 mit der Schilderung des Treibens der Frevler in einer Weise, daß man sieht, es muß bei demselben nothwendig hierzu kommen. Die Hauptsache ist dem Dichter die Reflexion des geplagten Volkes V. 11—14, und V. 10 ist vorangesetzt, um es als ein widerspruchsvolles Thun Gottes zu bezeichnen, daß durch dieselbe That, welche des Volkes Verheißung zu erfüllen und seinen Glauben zu rechtfertigen bestimmt schien, so wie sie sich verwirklicht hat, nothwendig eine Verzweiflung des Unglaubens hervorgebracht wird: „Solchergestalt führt er sein Volk zurück hieher, nämlich aus dem Exile in sein Land, aber Wasser findet sich nicht für sie." Um diesen Satz zu würdigen, muß man sich erinnern, daß der Hebräer einen Nebensatz, welcher die Voraussetzung für den Hauptsatz enthält, dem letzteren koordinirt und trotz der verschiedenen Zeiten, denen die Handlungen zugehören, in demselben Tempus vorzusetzen liebt, ohne daß darum das Gewicht des Hauptsatzes verringert wird (vgl. Ex. 2, 11: es geschah, daß Mose erwuchs und ausging, d. i. als Mose erwachsen war, ging er aus, und Jer. 3, 8). So ist auch hier nicht die Meinung, daß die Zurückführung des Volkes noch bevorstehe, sondern der Dichter hat sie schon erlebt, und stellt nun die darauf folgende traurige Wirklichkeit in Gegensatz zu den Hoffnungen, zu welchen jene ermuntert hatte. הֲלֹם ist des Nachdrucks halber an das Zeilenende gestellt, weil in der zweiten Zeile eben der Ort als eine wasserlose Wüste beschrieben werden sollte. Da nun ferner die Verbindung וְאָמְרוּ die vom Dichter vorhergesehene Rede des Volkes aufs engste mit der zweiten Zeile in V. 10 verknüpft, so ist der Sinn des Satzes folgendermaßen festzustellen: und so geschieht das Wunderliche, daß Gott sein Volk hieher zurückbringt, und dieses sich doch hier nun wie in einer Wüste finden und statt Gott zu danken, so und so sprechen wird, oder: darum,

trotzdem er ſein Volk hieher zurückgeführt, wird ſich kein Waſſer für ſie finden und ſie werden ſagen —.

Man hat gegen die Beziehung von יָשִׁיב und עַמּוֹ auf Gott eingewandt (Hupfeld, Hengſtenberg, Delitzſch), Gott ſei vorher nicht genannt. Aber daß die Rede dadurch nicht undeutlich würde, wenn man, der natürlichen Beziehung von עַמּוֹ auf Gott nachgebend, auch zu יָשִׁיב Gott Subjekt ſein ließ, verhinderte der engangeſchloſſene Satz וְאָמְרוּ, indem derſelbe eine Rede über Gott einleitet, welche ſich auf das vorherbeſchriebene Thun Gottes zurückbezieht. Zwar nicht aus dem Vorhergehenden alſo, wohl aber aus dem Folgenden, wozu V. 10 nur in vorbereitendem Verhältniſſe ſteht, ergänzt ſich als Subjekt zu יָשִׁיב Gott von ſelbſt. Was ſie aber ſprechen, iſt nicht: „wie könnte Gott etwas wiſſen“ (Delitzſch, Hitzig), ſondern: „wie vortrefflich, wie ſehr hat doch Gott es erkannt“, oder, um vulgär zu reden, „Beſcheid gewußt“. Es ſteht hier nämlich אֵיכָה nicht gleich „auf welche Weiſe“, ſondern wie z. B. Jeſ. 1, 21 gleich „in welchem Maße“. Denn das Perfekt verträgt ſich mit der zweifelnden Frage nicht; auch Pſ. 11, 3 iſt vielmehr zu überſetzen: „was hat er dann mit ſeiner Gerechtigkeit vor ſich gebracht“, das ihm nämlich in Zeiten des Umſturzes beſondere Sicherheit verſpräche. Iſt aber der Ausſpruch ſo ironiſch, dann dürfen wir nicht mehr anſtehen, den folgenden Satz וְיֵשׁ nach Analogie von Prov. 3, 28. Richt. 6, 13 mit Böttcher (Neue krit. Ährenleſe II, 268) zu deuten: „und es iſt ja doch nach eurer Vorausſetzung“, oder: „vorausgeſetzt natürlich, daß überhaupt Wiſſen beim Höchſten iſt“. Die Ironie ſetzt ſich alſo fort: dem Begriffe von עֶלְיוֹן würde ja das Nichtwiſſen widerſprechen. Das iſt es alſo, was dabei herauskommen wird, daß Gott die Frevler in ſeinem wiederhergeſtellten Volke ſo ungeſtraft ihr gottwidriges Weſen treiben und es ihnen in Allem ſo gelingen läßt. Statt daß das Volk in der Wiederherſtellung in ſein Land ein Zeichen der beſonderen Fürſorge Gottes dankbar erkenne, wird es ſich noch durch die Erfahrungen, die es machen muß, vielmehr dazu getrieben finden, alle fürſehende Theilnahme Gottes an den

menschlichen Dingen in Zweifel zu ziehen. Worauf sich dieses stützt, sagen die folgenden Sätze; sie weisen auf die Thatsache wie mit Fingern hin (הִנֵּה אֵלֶּה), daß jene Frevler sind und immerdar unangefochten bei ihren Gewaltthaten sich großes Vermögen und Glück erworben haben und erwerben (so mit Delitzsch), während sie selbst, die sich vor solchem Treiben gehütet, rein umsonst nur (אַךְ רִק) Herz und Hände von jeder Befleckung mit Unredlichkeit rein zu erhalten sich bemüht haben. Ja sie haben nicht bloß keinen Gewinn davon gehabt, sondern, wie V. 14 sagt, sie sind dabei noch alle Tage von irgend welcher Plage getroffen worden, die sie als Züchtigungen Gottes, wodurch er sie vor allen Ausschreitungen aus dem Wege der Gerechtigkeit zurückhält, erkennen müssen. Sie bringen nichts vor sich bei ihrem Verzichte auf alle Unredlichkeit und gelangen doch auch wegen der mancherlei Plagen, die ihnen Gottes züchtigende Hand auferlegt, nie zu dem ruhigen Bewußtsein, es ihrem Herrn recht gemacht zu haben; wie ein Zugthier unter dem Joche gehen sie unter dem Dienste der Gerechtigkeit, welche Gott verlangt, dahin. So müssen die Gesetzestreuen sich selbst ansehen und über ihre Lage reflektiren, wenn sie das Treiben und Ergehen der Frevler betrachten; und zu solchem Ende muß der neue Anfang ausschlagen, den Gott in der Rückführung aus dem Exile seinem Volke gesetzt hat. Wenn die Treuen den Frevlern gegenüber so gar kein Gut aufzeigen können, das ihnen aus ihrer Treue erwächst, wenn sie so ganz jenen gegenüber als die Entblößten dastehen, wie kann man dann noch davon reden, daß Gott sich um die menschlichen Angelegenheiten kümmere? Man muß vielmehr sagen, für das Israel Gottes gibt es kein Gut, kein Glück, es allein ist überall vom Übel umgeben.

Rückblick auf Inhalt und Gang des ersten Theiles.

So hat der Dichter die Erfahrung dargelegt und die dadurch erzeugten Gedanken, welche ihm den gewissen Satz V. 1 schier aus dem Herzen gerissen hätten, und welchen gegenüber

er nunmehr mit doppelter Kraft behauptet, daß es das Israel Gottes doch gut habe. Er hat gesehen, wie es solchen Israeliten, die es bloß dem Namen nach waren, im Inneren aber sich von allem Gehorsam gegen den fordernden Gotteswillen losgemacht hatten, überall im Leben besonders gelang; statt für ihre sittliche Ungebundenheit und Gottlosigkeit gestraft zu werden, schienen sie vielmehr ausdrücklich von den Wechselfällen, denen sonst das menschliche Leben unterstellt ist, ausgenommen und verschont zu bleiben (V. 4. 5). War das schon verwunderlich, daß Gott sie so gewähren ließ, so steigerte sich des Dichters Ungeduld noch mehr durch die Folgen, welche dieses Glück haben mußte (עֲדִי V. 6). Das Glück machte sie nämlich gradezu auf ihren Frevel stolz, als hätten sie es mittelst desselben erworben, und beschönigte ihre Ungerechtigkeit und Gewaltthat, so daß sie derselben sich nicht mehr schämten, als einer Sache, die nicht sein dürfe. Nun setzten sie sich erst recht keine Schranken mehr in ihrem widerrechtlichen Begehren (V. 7), nun scheuten sie sich nicht, ihre Grundsätze öffentlich als solche zu vertreten und dadurch die sittliche Ordnung umzukehren (V. 8). Und wieder umgab die Ungestraftheit ihrer vermessenen Reden diese mit einem Heiligenscheine (V. 9), anstatt daß sie in ihrer Verruchtheit bloßgestellt, oder durch ein Gottesgericht als von Gott geahndete Lästerung dargethan wären. Auf ihren Gipfel gelangte aber des Dichters Ungeduld, wenn er erwog, welche verheerende Folgen der so zur Geltung kommende Frevel auf die eben erst aus dem Exile zurückgekehrte, der Verheißung Gottes entgegenharrende treue Gemeinde nach sich ziehen mußte. Der Zustand, dem Gott sie entgegengeführt hat, wird als das Widerspiel dessen erscheinen, was sie gehofft, man wird an dem Regimente Gottes verzweifeln, und indem die Getreuen dem Glücke der Frevler gegenüber sich sagen müssen, daß die harte Arbeit, die es sie kostet, sich vor der Ungerechtigkeit zu hüten, ihnen nicht nur keinen Gewinn, sondern auch keine Sicherheit vor besonderen Schlägen Gottes einbringe, daß also der dem Dienste der Gerechtigkeit Ergebene, das Israel Gottes als solches ausschließlich dem Übel verkauft sei,

was bleibt ihnen anderes übrig, als, was Ps. 125, 3 geschrieben steht, die Gerechtigkeit fahren zu lassen, um vom Übel befreit zu werden (V. 10—14)?

Die zweite Hälfte.

So entstand für den Dichter das Räthsel, das ihm das Herz abdrückte, so daß er fast irre geworden wäre; im zweiten Theile legt er nun dar, wie er zur befriedigenden Lösung gekommen sei. Zunächst sagt er, was ihn davon zurückgehalten habe, dem eben angeschlagenen Gedanken sich zu ergeben und danach zu handeln. Aber so wie jetzt der Text lautet, ergibt sich keine befriedigende Deutung. Das kann keinen Zweifel leiden, daß die beiden Hälften von V. 15 sich wie Vorder- und Nachsatz verhalten; und da der Hebräer nach אִם gern den betonten Nachsatz in der Form des Ausrufes bringt (s. z. B. Hiob 10, 15; 27, 14), so werden wir הִנֵּה, welches die zweite Hälfte zu einem Ausrufe stempelt, um so eher beibehalten müssen, als gerade diese Partikel üblich ist, wenn eine Wahrnehmung eingeführt werden soll, welche mit der vorher ausgedrückten Voraussetzung sich nicht verträgt (s. z. B. Jes. 5, 7) oder nach ihr überrascht (z. B. Jes. 5, 30). Es ist deshalb nicht glaublich, daß, wie Ewald meint, statt הִנֵּה ein הֵנָּה zu sprechen und mit כְּמוֹ zu verbinden sei. Die LXX haben entweder einen anderen Text gehabt oder כְּמוֹ einfach gleich „so" genommen; im letzteren Falle aber nur durch den Sinn gezwungen, ohne grammatische Berechtigung, so daß wir Maurer, Delitzsch, Hupfeld, welche dieser Annahme beipflichten, nicht folgen können. Mit Böttcher (Ährenlese, S. 268) כָּמוֹ zu sprechen „wie sie", ist deshalb bedenklich, weil sich von solcher Bildung doch anderswo eine Spur erhalten haben würde. Wenn Hitzig aber gar übersetzt: „sprach ich: ich will zählen wie oft", nämlich wie oft ich von Gott geschlagen worden bin, so ist das ein arger Verstoß gegen den Zusammenhang, wie gegen die Sprache. Kann man dem Dichter zutrauen, nachdem er eben die Zahl seiner Züchtigungen mit

der Zahl seiner Tage gleichgesetzt, daß er vor einer Zählung seiner Züchtigungen nunmehr als vor einem Wagniß zurückschrecke, bei dem sein Glaube nothwendig zu Schanden werden müsse, während er abgesehen davon noch fortdauern werde? Und wenn Hitzig für כְּמוֹ im Sinne von „wie oft" auf Ps. 58, 10 verweist, so sehe ich zwar wohl, daß er dort ebenso übersetzt, obgleich er dasselbe כְּמוֹ in 58, 9 einfach mit „wie" deutet, und daß er zum Belege für jene dieser anderen widersprechende Übersetzung unsere Stelle anführt, als sei die Bedeutung „wie oft" eine feststehende Thatsache, die nur hinterher dadurch zu rechtfertigen stehe, daß כְּמוֹ ursprünglich gleich כַּמָּה sei. Aber das ist nicht die Frage, ob diese beiden Partikeln ursprünglich eine Etymologie haben, sondern ob die aus dieser einen Etymologie hervorgegangenen zwei verschieden lautenden Wörter im wirklichen Sprachgebrauche verwechselt werden konnten. Damit daß ich nachweisen kann, im Französischen sei Août und Auguste, il und le, oder es sei Knight und Knecht desselben Stammes, habe ich noch nicht die Berechtigung erworben, das eine für das andere zu nehmen. Ich glaube allen diesen Verrenkungen am leichtesten zu entgehen, indem ich statt כְּמוֹ schreibe בָּמוֹהָ, dessen Schlußbuchstabe, weil er zu Anfange des folgenden Wortes wiederkehrt, leicht übersehen werden konnte, und vielleicht haben LXX hier auch so gelesen, wenn sie *οὕτως* übersetzen. Nach Sach. 5, 3 heißt בָּמוֹהָ „dem entsprechend", und das neutrische Suffix bezieht sich auf die ganze Rede V. 11—14 zurück. Zu dem Satze אִם אָמַרְתִּי mit folgendem Cohortativ vergleicht sich Hiob 9, 27, und da סִפֵּר ein öffentliches Verkündigen ist, אָמַר den vorangehenden Willensgedanken bezeichnet und eine doppelte Einführung von eigener Rede nicht paßt, so übersetzen wir nicht „wenn ich bei mir sprach: ich will demgemäß verkündigen", sondern „wenn ich dachte, demgemäß zu verkündigen", gleichwie Hiob 32, 22 לֹא יָדַעְתִּי אֲבַגֵּה heißt „ich verstehe nicht zu schmeicheln".

Davon, daß der Dichter diesem Gedanken gemäß öffentlich lehrte und sich aussprächе, hielt ihn die Wahrnehmung zurück, welche der Ausruf im Folgenden bezeichnet; sie stimmte

nicht mit dem, was er vorhatte. Gewöhnlich nimmt man בָּגַדְתִּי als Verbum des Nachsatzes und übersetzt „so hätte ich verrathen das Geschlecht oder die Art Deiner Kinder", d. h. ich hätte sie aufgegeben und ihre Sache. Aber ich begreife nicht, wie man sich hierbei hat beruhigen können. Denn erstens nimmt man an, was gegen den Sprachgebrauch ist, daß בָּגַד hier den Akkusativ des Objektes bei sich habe statt des regelrechten בְּ; zweitens ist der Ausdruck „Geschlecht der Kinder Gottes" ein im A. T. ganz unerhörter, während eine durch gleiche sittliche Beschaffenheit verbundene Gemeinde wohl דּוֹר דּוֹרְשָׁיו (Ps. 24, 6), דּוֹר צַדִּיק (Ps. 14, 5), דּוֹר יְשָׁרִים (Ps. 112, 2) genannt werden kann. Drittens verwirrt der so entstehende Satz die ganze Rede. Denn wenn der Dichter deshalb, weil er das Geschlecht der Gotteskinder verrathen kann, selbst dazu gehört, weshalb scheut er davor zurück, von ihnen sich zu trennen? Delitzsch sagt: um ihrer Segnungen nicht verlustig zu gehen. Aber eben hat der Dichter versichert, er sehe keinerlei Segnung, sondern lauter Übel mit dem Dienste der Gerechtigkeit verbunden. Wenn ihn die Liebe Gottes, an der er verzweifelt hat, nicht zurückhält, wie sollte ihn dann die Rücksicht auf solche Menschen zurückhalten, die er doch nur wegen ihres Verhältnisses zu Gott der Rücksicht würdig erklärt, indem er sie Gottes Kinder nennt? Soll die Aussage für sich Sinn haben, so kann sie nur wesentlich auf dieses herauskommen: ich wäre von Dir, o Gott, abgefallen, obgleich man dann nicht einsieht, weshalb statt dessen von einem Treubruche gegen die Gotteskinder geredet werde. Ist dieses aber ihr Sinn, so läßt sich nicht verstehen, wie die öffentliche Aussprache solcher Gedanken demjenigen als ein unvergleichlich großer Abfall und Treubruch erscheinen kann, der eben gesagt hat, daß Gott selbst den Menschen zu solchen Gedanken treibe. Wenn V. 13. 14 genauer Ausdruck der wirklichen Sachlage ist, so kann das öffentliche Aussprechen derselben dem bloßen Denken gegenüber doch nicht als Verbrechen erscheinen. Aber der Dichter redet nachher so, daß man sieht, jener Ausdruck entspreche der Wirklichkeit nicht, nur seine Thorheit habe ihn die

Sachlage so auffassen lassen (V. 22). Dann verlangen wir aber zu hören, wie er zu der Einsicht gekommen sei, daß die Dinge ganz anders liegen. Ehe er seiner falschen Auffassung gemäß verkündete und lehrte, hat er eine Wahrnehmung gemacht, die ihn abhielt; es ist immer etwas gewesen, das ihm jene Auffassung wieder unsicher machte, so daß er sie nicht glaubte öffentlich als feststehende Wahrheit ausrufen zu dürfen. Aber auch mit dem Folgenden verträgt sich die gewöhnliche Auffassung nicht. Denn nachdem der Dichter seine Beobachtungen über das Glück der Frevler so ausgesprochen, daß man sieht, er arbeitet sich vergebens daran ab, dasselbe unter Festhaltung der Gerechtigkeit Gottes zu verstehen, es ist ihm ein Räthsel, an dem sein Nachdenken zu Schanden geworden, nachdem er sodann gesagt, aber das sei ihm als Verbrechen erschienen, seinen Gedanken Luft zu machen, da kann er doch nicht mehr in V. 16 sagen, er habe nun jene Thatsachen vergeblich zu verstehen gesucht. Das ואמר in V. 16 muß sich auf etwas Anderes beziehen, als auf das Glück der Frevler, und dieses Andere kann nur in V. 15^{b} ausgesprochen sein.

Das ist nun aber auch wirklich der Fall, wenn wir das ohnehin anstößige בגדתי dadurch zu seiner ursprünglichen Gestalt wiederherstellen, daß wir ein ו daran hängen und schreiben בָּגְדָתָּו. Dieses Waw ging am Versende und bei folgendem Waw um so leichter unter, als man בגדתי für ein Verbum ansah, dessen Suffix vollständig überflüssig scheinen mußte. Nun haben wir einen Satz, der im Zusammenhange nothwendig ist, nämlich „wenn ich dachte, demgemäß zu verkündigen, siehe (so war oder blieb) das Geschlecht Deiner Verständigen in seinen Ufern". Wenn der Dichter in seiner zornigen Ungeduld losfahren wollte und auffordern, man solle solches unerträgliche Joch abschütteln, so hielt ihn die auffällige Wahrnehmung davon ab, daß diejenigen, welche er selbst als einsichtsvolle Gottesverehrer ansehen mußte, in geduldiger Ruhe ihre Straße zogen. Denn bei dem Gegensatze von Einsicht und Thorheit, der in V. 22 sich zeigt, ist es doch am zusammenhangsgemäßesten, בָּגְנִים nicht von בֵּן abzuleiten, sondern wie Jer. 49, 7 als Part. Kal von בין aufzufassen. Um aber den Ausdruck „in

seinen Ufern bleiben" von dem geduldigen Sichzurückhalten zu rechtfertigen, braucht man sich nur zu erinnern, wie geläufig dem Hebräer für jede Gemüthsaufwallung das Bild vom übertretenden Flusse oder vom überlaufenden Wasser war. Der ganze weitschichtige Gebrauch von עָבַר, sei es, daß es das Übertreten des Gesetzes (Jer. 34, 18), oder das Ausbrechen des Zornes (Ps. 78, 21. Jes. 54, 9), oder das Losfahren feindlicher Wuth (Ps. 124, 4—6. Jes. 8, 8), oder das Losbrechen der Ungeduld (Ps. 17, 3) bezeichnet, führt sich auf das Bild von übertretendem Gewässer zurück. Eben deshalb heißt auch der übermächtige Zorn und die Wuth עֶבְרָה (Ps. 7, 7. Hiob 40, 11). Dazu vergleiche man פֶּחָז Gen. 49, 4; רֶפֶשׁ Hiob 30, 27 und רָחַשׁ Ps. 45, 2; נָבַע Ps. 59, 8; 94, 4; זִיר Jer. 50, 29. Wenn nun Jes. 8, 7 von der feindlichen Wuth der Assyrer gesagt wird, wie von einem Strome, der עָלָה עַל כָּל־אֲפִיקָיו וְהָלַךְ עַל כָּל־גְּדוֹתָיו, so wird man sich bei unserem Dichter, der von dem begehrlichen Auge gesagt hat וַיֵּצֵא und von den bösen Gedanken des Herzens עָבְרוּ (V. 7), nicht verwundern dürfen, wenn er von dem geduldigen Schweigen, welches die einsichtsvollen Frommen beobachteten, während ihm selbst die Geduld ausgeht und die Galle überläuft über das den Frevlern von Gott beschiedene Glück, sagt: „siehe das Geschlecht Deiner Verständigen blieb in seinen Ufern". Sie ertrugen dieses Alles willig und ohne zu murren. Das machte den Dichter stutzig, es mußte also doch ein Gut in der Gottesfurcht liegen, welches dem Übel das Gegengewicht hielt. Und so strengte er denn sein Denken an (V. 16), diese Thatsache zu begreifen und zu verstehen; aber er fand keinen zureichenden Grund für solche zuwartende Geduld, sie däuchte ihm eine vergebliche, fruchtlose Quälerei. Nach dem Bau des Nachsatzes in V. 16 erwartet man im Vordersatze nicht sowohl וָאֶחְשְׁבָה, als vielmehr den einfachen Cohortativ mit Waw copulativum wie Ps. 139, 8, so daß die masoretische Aussprache zu belassen ist.

Nun haben wir einen richtigen Gedankenfortschritt und V. 16 hat seine nothwendige Stelle. Der Dichter ist auf

dem verderblichen Wege, auf dem er sich fand, zum Innehalten gebracht durch die Wahrnehmung, daß die Einsichtigen demselben Übel gegenüber ruhig zuwarteten, das ihm Anlaß zu ungeduldigem Zorne wurde. Es kam also nur darauf an, daß er den Grund sich zu eigen machte, der solches Verhalten wirkte, und das ist ihm schließlich auch gelungen. Denn wenn es ihm Anfangs als eine fruchtlose Qual erschien, so dauerte dieses doch nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte, bis etwas Anderes eintrat: עַד אֲבוֹא וגו׳. Daß hier von einem Eintreten in der Vergangenheit das Imperfekt nach עַד gebraucht ist, wie Jos. 10, 13, hat nach der bekannten Construktionsweise ähnlicher Partikeln im Hebräischen nichts Befremdendes (vgl. Hitzig, Delitzsch, Ewald, Hupfeld) und es war deshalb unnöthig, daß Böttcher (De inferis I, 208 sqq.) und Olshausen den ersten Satz von V. 17 auf die Zukunft bezogen und den zweiten als Ausdruck eines Entschlusses nahmen, der bis dahin gelten sollte. Denn das Räthsel hat sich dem Dichter wirklich gelöst, nicht hat er sich mit einem Ersatze für das Ausstehenbleiben der Lösung begnügt. Das Gewicht liegt aber auf dem zweiten Satze, und der erste gibt nur die Vorbedingung an; in Gottes Heiligthümern konnte er der Frevler Ende erschauen, eher nicht, und so mußte er in sie eintreten, um in dem Ende, das sich dort den Frevlern bereitgestellt zeigte, zu erkennen, wie wenig Grund zu ungeduldiger Eifersucht auf ihr Glück vorhanden sei, wie viel, mit dem eigenen Loose zufrieden zu sein. Es gibt also zwei Weisen der Betrachtung, nach der einen erregte das Glück der Frevler seine Eifersucht, nach der anderen konnte er es neidlos ansehen. Bei der ersten hatte er seinen Standpunkt außerhalb der Heiligthümer Gottes und so war er ganz in der sinnlichen Gegenwart befangen. Weil die Frevler glücklich waren, die Frommen arm und geplagt, so mußte ihm das Glück als Folge des Frevels, und als Folge der Frömmigkeit das Unglück erscheinen; und wenn Gott das äußere Ergehen des Menschen mit dem sittlichen Verhalten desselben wie die unmittelbare Folge mit ihrer Ursache verknüpft, so schien es ihm eine thörichte Quälerei, sich

der Gerechtigkeit mit der Erwartung zu befleißigen, daß ihr der Lohn nicht fehlen werde; Gott rechtfertigte diese Erwartung nicht, sondern das Gegentheil. Man mußte vielmehr annehmen, daß Gott gegen die sittlichen Unterschiede in der Menschenwelt sich gleichgütig verhalte. Aber eine ganz andere Einsicht fand er, als er seinen Standpunkt innerhalb der Heiligthümer Gottes nahm, was damit identisch war, daß er über die sinnliche Gegenwart hinausschaute auf den schließlichen Ausgang, dem Gott die glücklichen Frevler entgegenführte. Die sinnenfällige Wirklichkeit ist nicht die Wahrheit selbst und die auf jene gegründeten Menschengedanken sind nicht auch Gottes Gedanken (Jes. 55, 9). Hieraus ergibt sich, was mit dem bildlichen Ausdrucke מִקְדְּשֵׁי אֵל gemeint ist. Denn ihn unbildlich zu deuten, wie Delitzsch, geht nicht an, weil in dem Tempel auf Zion jene אַחֲרִית ebenso wenig zu sehen war, wie anderswo in der sinnlichen Wirklichkeit, und wenn man meint, durch betende Betrachtung im Tempel habe er sich zurechtgefunden, so läßt sich doch gar nicht rechtfertigen, daß der Dichter den zufälligen Umstand erwähnt und die Hauptsache verschwiegen habe. Denn nicht der Aufenthalt im Tempel, sondern das Gebet hätte ihm den Aufschluß gewährt. Es wird also vielmehr der Himmel gemeint sein, wo Gott, den Augen der Menschen verborgen, nach seinem eignen Rathe die Welt lenkt, wo er in unantastbarer Hoheit und absoluter Übermacht das Treiben der Menschen gewähren läßt, weil es doch einzig seinem Zwecke dienen muß (Ps. 11, 4; 14, 2; 138, 6 und 2, 4; 59, 9). Und diese Deutung liegt um so näher, als alle Absonderung eines besonderen Ortes für Gott (מִקְדָּשׁ) auf der Erkenntniß beruht, daß Gott nach selbständigem Rathschluß, nach einer über Menschengedanken hinausreichenden Weisheit und in absolut selbstgewisser Macht die Welt regiere. Indem der Dichter auf seine eigne sinnliche Wahrnehmung verzichten und dieser Wahrheit sich untergeben lernte, indem er aus dem Rathschlusse, nach welchem Gott die Welt regiert, das Ende, die Zukunft abnahm, welche die Frevler erwartet, mußte er sich sagen, daß die scheinbare Begünstigung, die Gott ihnen zeit-

weilig zutheil werden läßt, eben nur eine zeitweilige ist und das Gericht um so plötzlicher und härter macht (V. 18). Denn תָּשִׁית sagt, was Gott dermalen zu thun beschäftigt ist; die folgenden Perfekta aber, was der Dichter vor seinem geistigen Auge geschehen und vollbracht sieht, indem ihre אַחֲרִית sich ihm zu schauen gibt. Man darf übrigens zu תָּשִׁית לָמוֹ weder „ihren Platz" (so Delitzsch), noch „ihr Loos" (so Ewald), noch „Schlingen" (so Hitzig) ergänzen, lauter Begriffe, die sich bei שׁית eben nicht von selbst als Objekte ergeben, sondern nur שָׁוְחוֹת (Ps. 11, 3), die Grundsäulen, Fundamente ihres Glücksgebäudes. Gott richtet ihnen solche auf, aber auf glattem Boden, wo sie nicht Stand halten, wie der Dichter daraus entnimmt, daß er sie in dem Bilde ihrer Zukunft „als Trümmerhaufen niedergestürzt" sieht. Die Präposition לְ steht hier wie z. B. Jes. 11, 15 als Angabe des Resultates, auf welches es bei einem Prozesse abgesehen ist; und מַשּׁוֹאוֹת, in dessen Schreibung die Punktatoren, wenn man unsere Stelle und Ps. 74, 3 mit Hiob 30, 3; 38, 27 vergleicht, sich nicht gleich geblieben sind, ist wahrscheinlich, da eine Ableitung von נָשָׁא dem im Zusammenhange zweifellosen Sinne nicht entspricht, wie Hiob 30, 3; 38, 27 auszusprechen מְשׁוֹאוֹת. Während ihn sonst ihr Glück eifersüchtig machte, preßt das Unglück, dem er sie zueilen sieht, dem Dichter nunmehr ein Klagelied aus (V. 19. 20); so jähe überkommt sie das Verderben, die vorher so sicher waren.

Das schöne Bild des 20. Verses hat die Punktation fast ganz unkenntlich gemacht, und die Übersetzung der ihr folgenden Ausleger erweckt die größten Bedenken: danach soll nämlich gesagt sein, wie man beim Erwachen ein Traumbild oder eine Vorstellung verachte, sich ihrer entschlage, so mache es Gott mit den Frevlern, wenn er aufwache. Aber wie kann von einem Aufwachen Gottes die Rede sein und worin soll es bestehen, nachdem eben Gott noch den Frevlern gegenüber auch in der Gegenwart als thätig gedacht war (V. 18)? Und wie wunderlich wäre die Vorstellung, daß Gott nur zeitweilig, also aber doch wirklich von den Frevlern wie von einem beängsti-

genden Traume geplagt oder doch von ihrer Vorstellung als von einer realen Macht umfangen sei, bis er endlich aufwache und zu seiner Freude ihrer Nichtigkeit inne werde? Einen thörichteren Gedanken kann man doch dem Dichter nicht aufbürden. Böttcher hat deshalb (De inferis I, 212) בָּעִיר, welches auch er gleich בְּהָעִיר faßt, auf die Auferstehung der Menschen bezogen und erklärt, bei der Auferstehung verachte, verschmähe Gott das Schattenbild der verstorbenen Frevler, indem er sie im Tode lasse und nicht mit auferwecke. Aber daß hierzu בַּחֲלֹם מֵהָקִיץ eine passende Vergleichung sei, wird Niemand glauben, und im Zusammenhange handelt es sich um das gewaltsame Ende, welches dem Glücksbestande der Frevler gemacht werde, nicht um das, was sich nach dem Tode mit ihnen zutrage. Wenn ich mir den 21. Vers ansehe, so beginnt derselbe so abrupt, und diese Unverbundenheit mit dem Vorhergehenden ist so unmotivirt, daß ich nicht zweifeln kann, er sei schon mit הִבָּוֶה zu eröffnen, zumal dieses Wort dem Inhalte des 20. Verses ganz inkongruent ist und unerträglich nachschleppt. Wenn aber V. 20 mit צַלְמָם schließt, so müssen wir ein neues Prädikat haben, und da בָּעִיר ohnehin den größten Anstoß erregt, man mag es deuten wie man will, so ist es von selbst angezeigt, für אֲדֹנָי בָּעִיר zu schreiben אֲדֹן יַבְעִיר. Denn אֲדֹן konnte ebenso gut wie Ps. 114, 7 geschrieben werden, wenn, wie auch die Tonstellung verlangt, hervorzuheben war, daß es sich um eine Machtbeweisung, um ein Vertilgungsgericht durch den absolut übermächtigen Herrn aller Welt selbst handle. וְהִבְעִיר aber gleich בָּעַר (vgl. 1 Kön. 14, 10 mit 1 Kön. 16, 3), welches sonst für „spurlos wegfegen und ausrotten" üblich (Deut. 13, 6. 2 Sam. 4, 11), ist ein um so angemessenerer Ausdruck für die von Gott vollzogene spurlose Vertreibung, als der Gegenstand צֶלֶם genannt wird. Und dieses Wort ist absichtlich wegen seiner Doppeldeutigkeit gewählt, weil צֶלֶם einerseits nach Ps. 39, 7 das substanzlose Schattenbild bezeichnen kann, das wie ein Traum beim Erwachen verfliegt, andererseits das Schaustück, welches die bewundernde Aufmerksamkeit an sich zieht. Wie einem

Schaustücke hatte ja auch der Dichter dem Glücke der Frevler gegenüber gestanden und von einem verzaubernden Einflusse ihrer Erscheinung auf das Volk gesprochen (V. 9—12). Nun sagt er: „wie einen Traum nach dem Erwachen, so wird der Herr wegfegen ihr Bild". Das ergibt sich ihm aus dem, was er in der Zukunft vollbracht gesehen hatte (V. 18b. 19), nunmehr als ein von der Gegenwart aus zu erwartendes Erlebniß. Gott wird das Glücksgebäude der Frevler plötzlich zusammenbrechen lassen, die von ihnen beabsichtigte und mit Erfolg begonnene Umkehr der sittlichen Ordnung wird ihnen selbst zum Verderben nicht gelingen, und die Reichsordnung Gottes wird sich so herstellen, daß in der Gemeinde schließlich alle Spur der Erinnerung an die Frevler und ihre Macht verschwunden ist.

Wir müssen uns hier fragen, wie dieses gemeint sei. Wenn man es nämlich so versteht, wie z. B. Hupfeld und Hengstenberg, daß die einzelnen Frevler ein Ende mit Schrecken nehmen werden, so daß also אַחֲרִית V. 17 den Lebensausgang der Einzelnen bedeutet, so wird man dieses kaum verträglich finden können mit der Art, wie der Dichter von V. 4 an die Frevler und ihr Ergehen aus seiner Erfahrung geschildert hat. Sollte denn kein Frevler nach des Dichters Meinung in solchem Glücke, ohne es vorher gewaltsam zerstört zu sehen, lebenssatt sterben können? In Ps. 49, 11—14 ist wenigstens davon die Rede, wie von etwas, das durchaus nicht zu den Ausnahmen gehöre. Anderen Falls aber, hatte der Dichter denn, bevor er zu Gottes Heiligthümern sich wandte, noch nie mit eigenen Augen oder durch Hörensagen erfahren, wie schrecklich das Ende der glücklichen Frevler sei oder zu sein pflege? Müssen wir dieses annehmen, so begreift sich nicht, wie er jene Erkenntniß V. 17 als etwas so Großes bezeichnen konnte, da sie keine andere Wahrheit zum Inhalte hatte, als was vor Jedermanns Augen lag. Andererseits ist aber auch die Meinung falsch, als ob der Dichter von einem jenseitigen jüngsten Gerichte rede. Denn das kann kein Trost sein für die Verheerung der Gemeinde, welche der Dichter von dem diesseitigen

ungestörten Glücke der Frevler fürchten mußte (V. 10ff.), und außerdem nimmt sich V. 18—20 so aus, als ob er von einem in der Geschichte sich vollziehenden Gottesgerichte rede, durch welches das Gebäude der Frevler über den Haufen geworfen und die Gemeinde schließlich auch von der Erinnerung an ihre Tyrannei befreit würde. Da ferner von den Frevlern als von einer solidarisch verbundenen Einheit die Rede ist, so kann auch אַחֲרִיתָם nicht das den Einzelnen bestimmte Ende sein, sondern nur der Ausgang, dem die Gattung entgegengeht. Dann haben wir hier also die in Israel lebende Heilshoffnung der Gottesgemeinde zu erkennen, welche ihr durch die Weissagung gegeben ist. Sie ist das Ziel, dem Gott die Geschichte entgegenführt, und da die schließliche Ausrottung der Frevler in sie eingeschlossen ist, so ist in ihr das Gegengewicht vorhanden gegen den Druck, welchen das Blühen der Frevler auf das Gemüth der Frommen ausübt. Denn nunmehr erscheint es als ein bloß zeitweiliges, mit dem es doch auf kein anderes Ende hinauskommt, als auf das vom allmächtigen Gott vorgesehene; und wenn die Geschichte diesem Ende wirklich zustrebt, so ist damit gegeben, daß immer wieder über kurz oder lang die Übermacht der Frevler gebrochen, ihre Absicht zu Schanden gemacht wird, und die Gemeinde, welche dieses erlebt, hat daran ebensoviele Bürgschaften für diejenige Gottesthat, welche am Ende der Geschichte die Frevler tilgen und sie selbst frei machen wird. Aber dennoch ist die Gegenwart immer eine Zeit des Zuwartens und der Geduld. Dieselbe Anschauung begegnet uns auch anderswo; ich mache nur auf zwei Psalmstellen aufmerksam. In Ps. 1, 4—6 werden die Frevler, so standhaft ihr Glück auch scheinen mag, so lange sie der Gemeinde beigemischt sind, doch der Spreu verglichen, welche beim Korne liegt. Erhebt sich der Wind, zur Zeit des Worfelns, so verfliegen sie spurlos; und weil sie wie Spreu zwischen dem Korne sind, weil in Zukunft eine Scheidung bevorsteht (בַּמִּשְׁפָּט), so werden sie schließlich nicht bei der Gemeinde beharren, sondern daraus verschwinden (V. 5). Denn da die Elemente der Gemeinde dermalen so von einander ab-

stehen, daß die Einen Gegenstand eines besonderen Heilswillens Gottes sind, die Anderen außerhalb desselben sich befinden (V. 6), so muß die schließliche Verwirklichung jenes Willens sich als Ausschluß der letzteren von der Gemeinde jener vollziehen. Sodann verweise ich auf Ps. 36, wo der Dichter V. 11. 12 bittet, Gott möge ihn in der Gegenwart doch vor einer völligen Unterdrückung durch die Frevler schützen; für die Zukunft bedürfe er solches Schutzes nicht, weil dann (שָׁם) die Frevler für immer zu Boden geworfen sein würden (V. 13). Er weiß also von einer zukünftigen völligen Erlösung und Reinigung der Gemeinde von der Tyrannei der Frevler, weiß aber auch, daß diese in der Gegenwart noch geduldig ertragen werden muß, und so bittet er denn nur, Gott möge dieselbe für ihn nicht zu schwer werden, nicht zu einer seinen sittlichen Muth niederdrückenden Übergewalt anwachsen lassen. Dasselbe Verhalten geduldigen Zuwartens hat unser Dichter nach V. 15 an den Einsichtigen der Gottesverehrer wahrgenommen, ohne seinen Grund zu begreifen. Denn er hatte seinen Standpunkt noch außerhalb des durch die Weissagung kundgewordenen Gottesrathschlusses. War aber die Kenntniß von dem Ausgange der Frevler, welche den Einsichtigen Geduld eingab, eine aus der Heilsweissagung Gottes erwachsene, so verstehen wir nun erst vollkommen, wie der Dichter seine Erwerbung derselben Erkenntniß bezeichnen konnte als ein Eingehen in die Heiligthümer Gottes, als woselbst die אַחֲרִית der Frevler festgestellt und darum zu erkunden war (V. 17).

Es ist deshalb nur ein natürlicher Gedankenfortschritt, wenn der Dichter V. 21. 22 nunmehr im Lichte dieser durch Gott verbürgten Zukunft der Frevler seine frühere Ungebärdigkeit und Ungeduld betrachtet und sie ihm wie eine unvergleichliche Thorheit erscheint. Er denkt, wie Gott, dem die Enden der Dinge in fester Hand haltenden, dieses Eifern des Menschenkindes über den Untergang der Gerechtigkeit in der Weltgeschichte vorkommen müsse; und so sagt er nach demselben Wechsel zwischen Rede und Anrede, wie in V. 15—17, V. 17—18, V. 25—26, V. 27. 28, nunmehr von der Rede

V. 20 in Anrede übergehend V. 21: „Du mußteſt verächtlich darauf herabſehen (vgl. zu תִּבְוֶה, wie wir es nun faſſen, Pſ. 2, 4; 59, 9), wie ſich mein Herz erbitterte und wie es mich in meinen Nieren ſtach“. Nicht dem unter כִּי ſtehenden Satze, ſondern dem תִּבְוֶה iſt der folgende Satz וְאָנִי־עִמָּךְ parallel. Denn es entſpricht ſich, wie Gott ſich zu dem Eifern des Dichters geſtellt hat, und wie der Dichter ſeinerſeits ſich vor Gott dargeſtellt, nämlich als ein unverſtändiger Thor, ja wie ein Vieh, das über die ſinnliche Gegenwart nicht hinaus empfindet, ſondern ganz und gar an ſie geknechtet iſt. Aus dieſem Verhältniſſe von תִּבְוֶה כִּי V. 21 zu V. 22 erklärt ſich die Stellung von וְאָנִי am Anfange des letzten Satzes.

Aber ſo iſt doch nur die eine Seite der Frage gelöſt, nämlich die nach dem Glücke der Frevler; es bleibt noch die andere, daß nämlich die Frommen dem Anſcheine nach von ihrer Frömmigkeit nur deſto größere Entblößung von allem Guten haben. Die Löſung iſt nur dann vollſtändig, wenn der Dichter ebenſo wie er das ſcheinbare Glück der Frevler herunterwerthen lernte, zugleich auch die Entblößung der Frommen als eine blos ſcheinbare erkannt hat. Das wird aber auch im Folgenden geſagt V. 23, indem der Dichter ſeine unkluge Eiferſucht auf das Glück der Frevler als eine um ſo unentſchuldbarere Thorheit bezeichnet, je größer das Gut ſei, deſſen er in gegenwärtigem Beſitze genieße: „Wenn ſich mein Herz erbitterte, ſo war ich zu einem Vieh vor Dir geworden, das keinen Verſtand hatte, da ich ja beſtändig bei Dir bin, Du meine Rechte feſt angefaßt hältſt.“ Denn die gewöhnliche Auffaſſung der logiſchen Verknüpfung zwiſchen V. 23 und 22 iſt unrichtig. Man meint nämlich entweder, der Dichter ſtelle V. 23 ſein wirkliches Verhalten zu demjenigen in Gegenſatz, zu welchem er nach V. 22 beinahe gekommen wäre, oder (ſo Böttcher a. a. O.), er verſichere, daß er trotz ſeiner Blindheit und jener thörichten Gedanken doch an Gott feſtgehalten habe. Aber V. 23. 24 ſagen nicht von dem Verhalten des Dichters zu Gott, ſondern von dem Gottes zu dem Dichter; denn auch אֲנִי עִמָּךְ heißt nicht „ich halte Dich mir gegenwärtig“, ſondern „ich genieße

Deine Gegenwart" (vgl. Luk. 15, 31). Sodann ist V. 22. 21 nicht von Möglichem, sondern von Wirklichem die Rede gewesen, da וָהָיִיתִי absolut steht und כִּי keinen Conditional-, sondern einen Objektssatz einleitete. Das Imperfekt in V. 21 steht dabei ganz richtig, weil von einem Prozesse die Rede ist, von öfteren Ansätzen. Endlich ist וְאֲנִי offenbar ein Umstandssatz, der das von dem Subjekte אֲנִי Gesagte in Gegensatz stellt zu dem von einem anderen Subjekte Geltenden. Und so hat **Hupfeld** ganz Recht, wenn er von V. 23 an eine Schilderung des Glückes findet, welches den Frommen gegenwärtig vor den Frevlern auszeichnet. Nur faßt er die Verbindung nicht so straff, wie es das Verhältniß von V. 23 als eines Umstandssatzes zu dem Vorhergehenden fordert. Beachtet man dieses, so sagt der Dichter: um so verächtlicher mußte Dir, Gott, mein Eifern über das Glück der Frevler erscheinen, als ich selbst ja während dessen schon das größte Glück genoß, das jenen versagt ist. Denn ich stehe mit Dir in einer dauernden Gemeinschaft, Du hast meine Hand angefaßt, und indem ich an dieser Deiner Hand, die mich hält, wandle, gehe ich einen sicheren Weg zu einem sicheren Ziele (V. 24). Auf dem, was von der Gegenwart und für alle Zukunft in V. 24 als geltend hingestellt wird, liegt das Gewicht. Das וְאַחַר, welches richtig Rbia Mugrasch hat, indem es wie Gen. 30, 21. Lev. 14, 8. 19. Ps. 68, 26 adverbial gemeint und eine präpositionale Verbindung mit בָּבוֹד bei לקח auch durch den ausführlichen Versuch **Böttchers** (a. a. O., S. 213. 214) sprachlich nicht gerechtfertigt worden ist, setzt die folgende Aussage als Zukunft und letzten Ausgang der vorhergehenden תַּנְחֵנִי בַּעֲצָתֶךָ gegenüber. Diese bezeichnet also das gegenwärtig Dauernde; er geht mit allen Frommen nicht von Gott vergessen einher, sondern nach vorbedachtem Rathe, gemäß einem von Gott gefaßten Beschluße wird er von ihm geleitet. Denn בַּעֲצָתֶךָ ist betont und עֵצָה bezeichnet wie Ps. 106, 13 das, was Gott zukünftig zu verwirklichen sich vorgenommen hat, ohne daß es dem Menschen schon sichtbar geworden, so daß er in Geduld darauf warten muß. Aber das weiß er doch, daß seine Lebens-

führung durch solchen Liebesgedanken Gottes bestimmt ist. Im zweiten Versgliede wird dann von einer letzten That Gottes gesprochen, die er zu erwarten habe, durch welche er also in den Genuß des ihm von Gott aufbehaltenen Gutes eingesetzt werden wird. Eine neue Selbstbeweisung Gottes gegenüber dem gegenwärtigen הַנְחוֹת ist das; aber das וְאַחַר läßt uns darüber im Unklaren, ob dieselbe jene Führung abschließen wird, oder ob zwischen der Führung und ihr selber eine Zeit zwischeneintritt, wo es nicht gilt, daß Gott ihn führt. Dieses entscheidet sich indessen durch den Gebrauch von לָקַח mit persönlichem Objekte; nach Gen. 20, 2. Ps. 78, 70 heißt dasselbe nämlich auch hier: Jemanden aus einem Zustande der Verborgenheit, wo er relativ fern war für Einen, hervorholen. Das wäre als Schluß der Gegenwart rein unverständlich, da in der Gegenwart eben der Dichter nach V. 23 bei Gott ist, von ihm an der Hand gefaßt und geleitet. Da kann er nicht noch geholt werden, hervorgeholt in die Gemeinschaft Gottes. Wir werden also an ein Hervorholen aus dem Todeszustande denken müssen, welcher ja eine Zeit nicht der Führung, sondern des Daliegens ist, und zwar an einem Orte fern von der Erdoberfläche, auf welcher sich die Geschichte begibt, auf welcher Gott an den Menschen handelnd thätig ist und sie der Führung seiner Hand genießen. Mit תִּקָּחֵנִי ist also wesentlich dasselbe gemeint, wie 49, 16, wo es unzweifelhaft vom Hervorholen aus dem Scheol steht. Aber nun ist der Unterschied zu beachten zwischen der jetzigen Gemeinschaft mit Gott und zwischen dem neuen Sein mit ihm, welches durch jene Hervorholung des Dichters seinen Anfang nehmen wird. Denn nur darum unterscheidet der Dichter beide Seinsweisen zeitlich durch וְאַחַר, weil er den Wesensunterschied hervorheben will, wonach in dieser gegenwärtigen das Gut noch nicht verwirklicht ist, das Gott ihm bereitgestellt hat, sondern er demselben bloß zustrebt, in jener zukünftigen aber die Herrlichkeit desselben sich voll zu schauen und zu genießen gibt. Darum steht כָּבוֹד so betont dicht hinter אַחַר, aber nicht als Adjektiv, dessen Maskulinum durch die an sich verdächtigen Femininformen Ps. 45, 14. Ez. 23, 41 nicht

sicher verbürgt wird, wie von Hofmann (a. a. O., S. 497) meint, auch nicht als Akkusativ des Ortes „in Deine Herrlichkeit", wie Hupfeld will, was sowohl ein Pronomen wie eine Präposition erfordert hätte, endlich nicht als Akkusativ der Weise, wie Delitzsch vorzieht, was wohl von Formen wie גְּבֻרוֹת und נוֹרָאוֹת gilt, sondern als Akkusativ des Stoffes wie Ex. 38, 3 נְחֹשֶׁת und Deut. 27, 6 אַבְנִים שְׁלֵמוֹת: indem Gott den Dichter letztlich aus dem Tode heraufführt, führt er Herrlichkeit, konkrete Verwirklichung dieses Begriffes herauf. Dem Sinne nach kommt dieses freilich auf dasselbe hinaus, was die abgewiesenen Fassungen wollen außer der Hupfeldschen, die darin auch den Sinn verfehlt, daß sie von Gottes Herrlichkeit versteht, was doch von des Menschen Seinsweise gemeint ist.

Das denkbar höchste Gut besitzt also der Fromme in seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott, darin, daß er Gegenstand des Heilswillens Gottes ist. Als solcher weiß er sich mit seinem gegenwärtigen Leben von Gottes Hand gehalten und der Erfüllung des göttlichen Rathschlusses entgegengeführt; und wenn diese da ist, so wird Gott am Ende, ob er auch inzwischen gestorben, durch eine neue Selbstbeweisung ihn in herrlicher Lebensgestalt in ihren Genuß einsetzen. Da kann er ausrufen V. 25: "מִי לִי בַשָּׁמַיִם וְעִמְּךָ. Bei der Erklärung dieses Satzes nimmt man gewöhnlich eine Conzision an, vermöge deren ein עִמְּךָ am Schlusse des ersten Gliedes wegen des folgenden וְעִמְּךָ unterdrückt sei, und zweitens, daß עִם soviel wie „außer", „neben" bedeute. Aber Böttcher bezweifelt diese Bedeutung mit Recht, und er sowohl wie Delitzsch fassen בָּאָרֶץ als Objektsangabe zu חָפַצְתִּי. Nur hat Böttcher darin Unrecht, wenn er den ersten Satz deutet: quantus mihi socius in coelis, was gegen den Sprachgebrauch verstößt, und wenn Delitzsch übersetzt „wen habe ich im Himmel ohne Dich", so ist dieses „ohne Dich" in den Text eingetragen. Wir müssen vielmehr die ganz parallelen Redeweisen מַה לִּי פֹּה Jes. 52, 5, מַה לָּךְ אֵפֹא Jes. 22, 1 vergleichen, womit auch מִי לְךָ פֹּה abwechselt Jes. 22, 16. An dieser Stelle ist der Sinn ganz un-

zweifelhaft der: „wen hast Du hier, daß Du diesen Ort zum Gegenstande Deines Aufmerkens oder Begehrens gemacht hast"? So muß denn auch unser Satz bedeuten: „wen hab' ich denn im Himmel; daß ich auf den Himmel mein Begehren richte?" Dann ergibt sich ein richtiger Parallelismus, wenn es im zweiten Gliede heißt: „ich habe kein Wohlgefallen an der Erde". Denn jene Frage ist ebenfalls die stärkste Verneinung. Das Verhältniß der beiden Sätze aber kennzeichnet die Stellung von עִמָּךְ als das zwischen einem Haupt- und einem Umstandssatze, so daß nunmehr zu übersetzen ist: „wen habe ich denn noch im Himmel, da ich schon bei Dir seiend kein Gefallen an der Erde habe"! Da nun der Dichter eben vorher V. 23 die gegenwärtige Gemeinschaft Gottes, die er genießt, als dasjenige Glück bezeichnet hat, das ihn vor den irdisch glücklichen Frevlern auszeichnet; da er ferner gesagt hat, daß er bei seiner Eifersucht auf die Frevler dieses Glück der Frommen ganz übersehen und sie für völlig entblößt in der Gegenwart gehalten, daß er sich von der Erde weggewünscht oder ungeduldig nach dem Himmel ausgeschaut, um eine handgreifliche Auszeichnung der Frommen durch Gott für die Gegenwart herbeizufordern, so kann kein Zweifel sein, daß er mit diesem Satze solches ungeduldige Verlangen nach einem aus dem Himmel kommenden oder dort ferne weilenden Glücke sich selbst verweise. Denn er ist nunmehr inne geworden, daß Gott kein ferne von ihm im Himmel sich zurückhaltender, daß er schon jetzt ihm als ein Gut gegenwärtig sei, das ihm die Erde und die irdischen Dinge wegen seines überschwenglichen Werthes gleichgültig macht. Wenn er aber in seinem gegenwärtigen Besitze Gottes die Erde mit ihren Gütern entbehren kann, so kann ihm auch der Zerfall seines zur Erde gehörigen Leibeslebens kein Grauen mehr einflößen; denn jene Gottesgemeinschaft hat den Charakter der Ewigkeit, weil sie nach V. 24 sich schließlich in offenkundiger Herrlichkeit zu vollenden bestimmt ist. Das ist der Gedanke des V. 26: „Ist auch einst mein Fleisch und mein Herz vergangen, der Fels meines Herzens, und mein Besitz, Gott bleibt ewig!"

Es ist nach dem Zusammenhange ganz verkehrt, dieses von dem Liebesverlangen des Dichters zu verstehen (Hitzig). Denn nicht wie große Liebe zu Gott er habe, sondern welches Gut in seiner gegenwärtigen Gottesgemeinschaft er besitze, nämlich ein solches, das ihn auch den Tod verschmerzen lasse, stand zu sagen, wie das Vorhergehende und Nachfolgende beweist; denn auch V. 25 war, wie wir sahen, das לֹא חָפַצְתִּי nicht zu verstehen von dem Liebesverhalten des Dichters, der Gott sich als sein einziges Gut gesetzt habe, sondern von dem Zustande der Gleichgültigkeit gegen die Erde, in welchen ihn das Glück, das Gottes Gemeinschaft mit sich bringt, versetzt hat. Sodann steht wohl כָּלָה von der נֶפֶשׁ Ps. 84, 3; 119, 81, um das schmachtende Verlangen nach einem entbehrten Gegenstande auszudrücken. Aber es steht dann wie an jenen Stellen der begehrte Gegenstand in obliquem Casus dabei, und erst darum, oder an anderen Stellen durch den Zwang des Contextes, erhält dieser Ausdruck den Sinn des Verlangens. Hier ist dergleichen nichts vorhanden und im Zusammenhange ist Gott nicht als schmerzlich entbehrtes, sondern im Gegentheil als durch seinen Genuß fröhlich machendes Gut gedacht. Es kann also כָּלָה, von den Lebenssubstanzen gebraucht, hier nur das Hinschwinden bezeichnen, das mit dem Tode endigt, wie in Ps. 143, 7 das Schwinden des Lebensgeistes, wenn es sich vollendete, den Dichter zu den Todten gesellen würde; aber da nach dem Bau der zweiten Vershälfte die erste als konzessiver Vordersatz, כָּלָה als Futurum exaktum zu verstehen ist, so hat dieses Schwinden sich für die Zeit vollbracht, von welcher der Dichter sagt, daß für sie wie für alle gelte, daß der Fels seines Herzens ewig sei. Hupfeld, Delitzsch u. A. verstehen zwar auch כָּלָה als Vordersatz, aber hypothetisch, und zwar Hupfeld von möglichen Fällen, nämlich von Leidenszeiten, Delitzsch von dem unmöglichen Falle, daß des Dichters gesammter Wesensbestand dahinsänke; beide deuten aber den Nachsatz gleichermaßen von der Treue und Liebe, mit welcher der Dichter auch dann an Gott hängen bleiben würde. Aber entschieden unrichtig; denn, wie schon gesagt, nicht von seiner

Liebe zu Gott, sondern von seinem Glücke in Gott redet der Dichter vorher und nachher, wie es der Darlegung geziemt, die er geben wollte. Sodann gibt es im Contexte keinerlei Beschränkung, durch welche das Geschwundensein von Fleisch und Herz sich auf zeitweilige Noth des Lebens restringirte; so absolut wie der Ausdruck dasteht, ist er auch zu nehmen. Wenn man dieses aber wie Delitzsch thut, so sehe ich wieder keinen Ausdruck dafür im Texte (etwa ein גַּם כִּי), daß der Dichter den gesetzten Fall nur als einen im Denken setzbaren angesehen wissen wolle. Er setzt dem Wortlaute nach vielmehr den Zeitpunkt, wo das Gesagte geschehen sein wird, als einen sicher eintretenden. Sodann aber verstehe ich nicht, weshalb der Ausdruck vom Schwinden des Fleisches und Herzens mehr, undenkbar mehr als den Eintritt des Todeszustandes bezeichnen soll, in welchem das Fleisch verwest und der durch die Bewegung des Herzens bedingte bewußt persönliche Lebensgenuß aufgehört hat, oder, wie dann שְׁאֵר und לֵבָב tautologisch wäre (gegen Kurtz a. a. O., S. 140 f.). Ferner paßt der Ausdruck, „Fels meines Herzens und mein Besitzthum" nicht dazu, das zu bezeichnen, was der Dichter Gott sich sein läßt, sondern nur das, was Gott für den Dichter ist, als was er sich ihm beweist. Selbst Ps. 18, 3, wo doch אֶחְסֶה בּוֹ (vgl. 144, 2) dabei steht, ist צוּרִי wie die danebenstehenden Ausdrücke beweisen, Bezeichnung dessen, als was der Dichter Gott erfahren hat und weshalb er ihn liebt, und Ps. 16, 5, worauf Delitzsch und Hupfeld verweisen, ist חֶלְקִי wieder nicht Ausdruck für das, was der Dichter Gott sich sein läßt, wozu er ihn erwählt, sondern, wie ebenfalls der Zusammenhang beweist, er sagt, wozu sich Gott für den Dichter gemacht habe. Endlich verlangt nach meiner Meinung der Zusammenhang, daß man nicht übersetze: „mag mein Herz geschwunden sein, der Fels meines Herzens ist Gott". Das ergäbe keinen richtigen Gegensatz; denn zu der zeitweiligen Dauer, auf welche der Dichter seinen dermaligen Lebensbestand beschränkt erklären muß, kann nur im Gegensatze stehen, daß der Grund seines Lebensbestandes ewig bleibt. Demnach ist אֱלֹהִים nicht Subjekt und צוּר Prädikat, sondern jenes ist

Apposition zu diesem als dem Subjekte und לְעוֹלָם ist Prädikat, ein Satz, wie Ps. 7, 10b, und wir übersetzen: „mag einst mein Herz geschwunden sein, so bleibt doch der Fels meines Herzens, mein Besitzthum, nämlich Gott in Ewigkeit". Ist aber Gott der Fels seines Herzens und bleibt er als dieser ewig, so ist damit gegeben, daß sein persönliches Leben und sein bewußter Lebensgenuß nicht so an sein Herz geknüpft ist, daß mit dem Ende dieses auch jenes auf immer vorbei sei; und ist Gott sein Besitzthum und als solches ewig, so muß die Beziehung zu Gott, kraft deren er des Dichters Gut ist, über sein eigenes dermaliges Leben hinausreichen; der Tod kann sie nicht zerreißen, weil die Beziehung zu Gott nicht in der eigenen Lebenskraft als in einer selbständigen Potenz neben Gotte bedingt liegt, sondern ebenso wie das Leben selbst eine von Gott dem Ewigen seinerseits selbständig gesetzte ist.

Der folgende Satz mit כִּי umspannt V. 27 und 28, indem die mit הִנֵּה eingeleitete Aussage nur dazu dient, durch den Gegensatz die V. 28 folgende Hauptaussage deutlicher zu machen; und der Bau des Satzes ist im Deutschen so wiederzugeben: „denn während es den von Dir Fernen so geht, steht es mit mir so, daß". Das betonte וַאֲנִי, das dann noch einmal in einem wiederum besonders nachdrücklichen לִי aufgenommen wird, beweist, daß auf V. 28 alles Gewicht liegt. Aber um so lieber stellte der Dichter, was er letztlich von sich zu sagen hatte, in Gegensatz zu dem von den Frevlern Geltenden, als er dadurch einen zusammenfassenden Abschluß für sein Gedicht fand, in welchem das Glück der Frevler und das der Frommen gegen einander abgewogen wurden. Die Begründung (כִּי) bezieht sich nun auf die letzte Aussage, nämlich daß auch dem Tode gegenüber der Dichter Gott als den bleibenden unwandelbaren Lebensgrund und Lebenserhalter, als sein Besitzthum auf immer rühmte, daß er nicht untergehen könne. Der Untergang (יֹאבְדוּ) trifft nämlich nur die, welche von Gott ferne sind, als eine mit ihrem Fernsein von dem Lebensgrunde gegebene selbstverständliche Folge (רְחֹקֶיךָ, wie das Gegentheil קִרְבִי Hiob 19, 14. Ps. 38, 12), und zwar ist ihr Untergang immer

eine von Gott vollzogene Strafe (הִצְמַתָּה) für die eigenwillige Untreue, mit der sie um anderen Gutes willen ihn aufgegeben haben und so ihm ferne gekommen sind (כָּל־זֹנֶה מִמֶּךָּ). Der Dichter hätte also auch seinerseits nur dann vom Tode ewigen Untergang zu fürchten, wenn er das Gut der Gottesgemeinschaft um schnöden irdischen Gewinn weggeworfen hätte; so ist es aber nicht: ihm selbst ist nichts anderes ein Gut als diese Nähe Gottes, er hat sich dergestalt vertrauensvoll an Jahve ergeben, daß er nunmehr, statt das Wirken Gottes in der Geschichte zu bekritteln, oder gar demgemäß öffentlich zu beschuldigen (V. 14), alle Werke und Fügungen Gottes (Gen. 2, 2) zuversichtlich als gut rühmen will und kann, wie er es in diesem Gedichte denn auch wirklich gethan hat. Aus dieser Anschauung ist der Satz V. 27. 28 erwachsen. Es entsprechen sich die beiden Sätze: erstens, wer dadurch Gotte ferne kommt, daß er ihn wegen anderen Gutes, dessen er sich freue, aufgibt, verfällt in demselben Maße dem Untergange als einer Strafe, durch welche Gott ihn aufgibt; und zweitens, wer die Gemeinschaft mit Gott sich in rücksichtslos vertrauendem Glauben sein ausschließliches Gut sein und bleiben läßt, dem bleibt diese Gottesgemeinschaft als Leben wirkende Macht, so daß er auch für den Tod sich um ihretwillen künftigen Lebens getrösten mag. Den Folgesatz dieser letzten Aussage hatte der Dichter in V. 26 ausgesprochen; mit כִּי leitete er zu Anfang von V. 27 die Aussage seiner Voraussetzung ein, um durch ihr Stattfinden jene voraufgenommene Folge nachträglich zu begründen; aber ehe sie in V. 28 wirklich erfolgt, schiebt er in V. 27 die gegentheilige Verknüpfung von Voraussetzung und Folge ein, um an dem genauen Parallelismus dieser mit derjenigen, die er auf sich selbst anwendet, die letztere desto einleuchtender zu machen. Es liegt demnach alles Gewicht auf וְאֲנִי לִי טוֹב, daß ihm die Gottesgemeinschaft sein Gut sei; dieses, daß er sie als sein Gut besitzt und mit ganzer Seele dafür achtet, ist das Verhalten, aus dem jene Folge V. 26 sich ergibt, das Verhalten, durch welches er sich von dem Verhältniß (רְחֹקֶיךָ) und dem Verhalten (כָּל־זֹנֶה מִמֶּךָּ) derjenigen

zu Gott unterscheidet, welche umkommen werden. Und nur, wenn hierauf alles Gewicht liegt, schließt das Gedicht wie es muß. Denn es hat angehoben mit dem aus aller Anzweifelung siegreich hervorgegangenen Satze, daß das Israel Gottes doch im Besitze wesenhaften Gutes sich befinde; sodann ist im Laufe des Gedichtes (V. 23 ff.) erkannt worden, daß die persönliche Gottesgemeinschaft der Frommen dieses wesenhafte Gut ausmache. Es muß also mit der Erklärung schließen, daß der Dichter, der dieses Gut beinahe übersehen, verachtet und ungeduldig von sich geworfen hätte, nunmehr erklärt, wie er das Gut, das Gott in seiner Gemeinschaft ihm entgegengebracht hat, sich sein wesenhaftes Gut sein lassen wolle. Diejenige Auffassung also, wonach קִרְבַת אֱלֹהִים das Verhalten des Menschen, der sich zu Gott naht, bezeichnen soll, anstatt das Nahesein Gottes, und welche sich, soviel ich sehe, bei allen neueren Auslegern findet, muß unrichtig sein. Sie widerstrebt außerdem dem Gebrauche derselben Redeweise Jes. 58, 2 (vgl. Mal. 3, 5) wo sie unzweifelhaft das zeitliche, wie hier das räumliche, wenn man so sagen darf, Nahesein Gottes bedeutet; und den Gesetzen der Sprache, die vielmehr קִרְבָה אֶל- oder לֵאלֹהִים verlangt hätten. Der Genitiv ist also der des Subjektes und die קִרְבַת אֱלֹהִים brauchte um so weniger durch ein אֵלַי oder לִי als dem Dichter geltend näher bestimmt zu werden, als ja sofort ein übergewichtlich betontes לִי folgte. Daß aber der Dichter von dem Nahesein Gottes, dessen er schon gegenwärtig gewürdigt ist, so redet, quillt aus demselben Gefühle, in welchem er vorher in V. 25 nach unserer Auslegung ein Ausschauen nach dem Himmel, als weile Gott mit seinen Gütern dort ferne von ihm, als ein ungerechtfertigtes, gegen seinen wirklich gegenwärtigen Besitz Gottes undankbares und unbegreifliches Begehren verworfen hatte.

Übersetzung des 73. Psalms.

I.

Doch hat es gut das Israel Gottes,
Die, welche reines Herzens sind!
Ich selbst aber, fast wären gewichen meine Füße,
Nichts fehlte daran, so wären ausgeglitten meine Tritte,
Weil ich eifersüchtig geworden war auf die Prahler,
Auf den Wohlstand der Frevler, den ich ansehen mußte.
V. 4. Denn keine Schnüre hat ihr Joch
Und feist ist ihr Wanst;
In Menschenmühsal sind sie nicht anzutreffen
Und nach gemeiner Menschenweise werden sie nicht geschlagen;
Darum ist ihr Halsschmuck Übermuth,
In Prunk hüllt sich ihr Frevel.
V. 7. Hervordringt vor Fett ihr Auge,
Treten über die Gebilde des Herzens,
Sie planen und reden Bosheit,
Unterdrückung reden sie von oben her.
Sie haben verpflanzt an den Himmel ihren Mund
Und ihre Zunge fähret einher auf der Erde.
V. 10. Solchergestalt führt er zurück hieher sein Volk,
Und Wasser findet sich nicht für sie
Und sie werden sagen: „Wie gut hat Gott es gewußt,
Denn es ist ja doch Wissen beim Höchsten!
V. 12. Siehe, diese sind Frevler
Und ewig unangefochten haben sie großes Gut gewonnen;
Obgleich ich umsonst mein Herz rein bewahrt
Und gewaschen habe meine Hände in Unschuld;
Und geschlagen bin ich worden alle Tage
Und meine Züchtigung ist mit jedem Morgen da."

II.

V. 15. Gedachte ich demgemäß zu verkündigen, —
Siehe, das Geschlecht Deiner Verständigen blieb in seinen Ufern;
Und dachte ich nach, dieses zu verstehen,
So war es ein Mühsal in meinen Augen,
Bis ich hinging zu den Heiligthümern Gottes,
Aufmerkte auf ihren Ausgang:

V. 18. Nur auf glattem Boden baueſt Du es ihnen,
Hingeſtürzt haſt Du ſie zu Trümmern.
Wie ſind ſie zur Verwüſtung worden im Nu,
Verendet, geſchwunden vor Entſetzen!
Wie einen Traum nach dem Erwachen
Wird wegfegen der Herr ihr Bild.
V. 21. Du verachteſt es, wie mein Herz ſich erbitterte,
Und es mich ſtach in meinen Nieren,
Und ich war ein Dummer ohne Verſtand,
Ein Vieh bin ich geworden vor Dir,
V. 23. Da ich ſelbſt ja beſtändig bei Dir bin,
Du mich faſſeſt an meiner rechten Hand.
Nach Deinem Vorſatze leiteſt Du mich,
Und zuletzt willſt Du als Herrlichkeit mich einholen.
V. 25. Wer iſt mir denn noch im Himmel,
Da ich bei Dir ſeiend ſchon keine Luſt mehr habe an der Erde?
Mag geſchwunden ſein mein Fleiſch und mein Herz,
Der Fels meines Herzens und mein Beſitz, Gott iſt in Ewigkeit.
V. 27. Denn ſiehe die von Dir Entfernten müſſen umkommen,
Du vertilgſt alle, die ſich treubrüchig von Dir wenden,
Aber ich, das Naheſein Gottes iſt mein Gut,
Ich habe in den Herrn Jahve meine Zuflucht geſetzt,
Zu verkündigen alle ſeine Fügungen.

Rückblick auf Inhalt und Gang des zweiten Theils.

Werfen wir nun einen Blick auf den zweiten Theil des Gedichtes, V. 15—28, ſo ſehen wir die Erzählung des Dichters über das Finden der Räthſellöſung folgenden Gang nehmen. Die Weltanſchauung, welche nach ſeiner Meinung das gleichgültige Verhalten Gottes gegen der Frevler Gedeihen und der Frommen Bekümmerniß in der Gemeinde ſchließlich erzeugen muß, und welche dann allen ſittlichen Eifer erſticken wird, die ſich anzueignen und dreiſt als neu erfundene Wahrheit zu verkündigen, hinderte den Dichter die zuwartende Geduld, mit welcher er die Einſichtigen ihre Wege gehen ſah (V. 15); ſie machte ihn in ſeiner gefährlichen Gedankenbewegung innehalten, obwohl er ihren Grund nicht einſah und ſie zunächſt für eine

fruchtlose und peinliche Selbstanstrengung achtete (V. 16). Aber er lernte sie würdigen und selbst zu erzeigen, sobald er den bisherigen Standpunkt der Betrachtung, den er nachher V. 22 als eine thiergleiche Befangenheit in der unmittelbaren sinnlichen Gegenwart bezeichnet, aufgab und sich in den durch Offenbarung kundgewordenen Rathschluß Gottes versetzte, um auf das Ende zu schauen, das dort dem Glücke der Frevler bereitet war (V. 17). Danach ist der Frevler Glück in Gottes Hand nur ein Mittel, ihren Untergang zu einem um so schrecklicheren Gerichte zu machen (V. 18); denn um so unerwarteter und plötzlicher werden sie von demselben befallen (V. 19), und dieselben, die sich jetzt so breit machen, werden spurlos aus der Gemeinde verschwinden (V. 20). Wenn der Dichter nun an seine ungeduldige Eifersucht denkt, und überlegt, wie sie Gott wohl vorgekommen sei, ergreift ihn die tiefste Beschämung (V. 21. 22), da er zu ihr nur dadurch gekommen ist, daß er das unendlich große Glück übersah, welches ihn vor den Frevlern, denen ihr Glück nur solches unglückliche Ende bringt, auszeichnet, das Glück nämlich, daß er in seiner Gottangehörigkeit Gegenstand einer beständigen Liebesthätigkeit und Fürsorge Gottes ist, welche ihn für den künftigen Genuß eines von Gott vorbestimmten Lebens in Herrlichkeit erhält und einst wiederherstellen wird (V. 23. 24). Wenn er aber solche Gottgemeinschaft gegenwärtig genießt, die in ihrem Werthe alle Güter der Erde überragt, so hat er wirklich schon Alles, was er wünschen kann; es bleibt ihm Nichts übrig, das er noch erst vom Himmel, wie aus der Ferne herbeizusehnen hätte (V. 25). In seinem gegenwärtigen Verhältnisse zu Gott, welches als von Gott selbst gewollt und gesetzt, unzerreißbar ist und Leben wirkende Kraft hat, kann er selbst das Grauen vor dem Todeszustande überwinden (V. 26). Denn da der Untergang im Tode lediglich von Gott verhängte Straffolge einer vorgängigen Losreißung von Gott ist, so kann ihm der Tod keinen Untergang bringen, der die innige Gemeinschaft mit Gott, in der er steht, nunmehr als das größte Gut erkannt hat und sein einziges wesentliches Gut sein läßt, so daß

er in selbstverleugnendem Vertrauen nun lediglich Alles rühmt, was Gott thut (V. 27. 28).

Die Umwandlung, welche der Dichter erfahren hat, besteht also darin, daß er, statt noch auf das sichtbare Glück der Frevler zu sehen, nun in ihrer inneren Losgerissenheit von Gott die Ursache ihres unvermeidlichen künftigen Unterganges erkennt, also ein Unglück, welches ihr Glück völlig verschwinden läßt; und indem er von diesem Unglücke die Frommen um ihrer Gottverbundenheit willen befreit sieht, erkennt er in dem Leben der Frommen anstatt einer harten, fruchtlosen Knechtsarbeit, wie es ihm zuerst erschien, den Besitz und Genuß eines Gutes, vor dem alle Güter des irdischen Lebens und alle Schrecken des Todes in Nichts zerrinnen. Dieselbe Beziehung zu Gott, welche die Frommen dem natürlichen Auge als zu harter fruchtloser Knechtsarbeit Verurtheilte erscheinen läßt, ist für die Einsichtigen unter ihnen ein Gut, welches sie das Glück der Frevler und ihr eigenes Unglück gleichmüthig tragen macht. Denn in ihrer Gottgemeinschaft ist ihnen als Ziel ihres Weges eine Zukunft verbürgt, wo die Frevler durch ein Gottesgericht spurlos verschwunden sind und sie selbst der Herrlichkeit voll genießen, welche Gottes Liebe ihnen vorbestimmt hat, und der er sie nicht, auch im Tode nicht entfallen läßt.

Das Ergebniß für die Frage nach der alttestamentlichen Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode.

Man kann also wohl davon reden, daß in unserem Psalme eine Theodicee enthalten sei. Die aus der Inkongruenz des äußeren Looses mit dem sittlichen Verhalten innerhalb der Gottesgemeinde erwachsende Frage wird durch die Erkenntniß gelöst, daß Gott als der Herr der Zeiten die Geschichte, die er durch Zulassung einer Ungleichheit zwischen Innerem und Äußerem im Einzelnen wie in der Gesammtheit ermöglicht, einem vorbedachten Ende sicher entgegenführt, an welchem die Gemeinde derer, die ihn durch freie Willensthat zu ihrem

Lebensgrunde gemacht haben, ſich einer dieſem inneren Verhältniß entſprechenden äußeren Lebensgeſtalt in göttlicher Herrlichkeit erfreuen wird. Dieſes kommt aber nach des Pſalmiſten Meinung nicht ſo zu Stande, daß durch einen jenſeits dieſer Geſchichte liegenden Gottesakt die Einen den Lohn ihrer Gottloſigkeit, die Anderen den ihrer Gottſeligkeit zugeſprochen erhalten, wie es uns zu denken geläufig iſt; ſondern dadurch, daß Gott innerhalb der Geſchichte eine allmälige, zuletzt völlige Reinigung der Gemeinde von unlauteren Beſtandtheilen vollzieht, deren Abſchluß mit der Verklärung ſeiner Gemeinde zuſammentrifft. Die Frevler ſind dann geſchwunden, ihr Tod iſt ein Untergang für immer, die Frommen aber, welchen der Tod zwar den bewußten Genuß ihrer Gottesgemeinſchaft geraubt hat, welche aber dennoch durch die letztere vom ewigen Gott aus im Todeszuſtande umſchloſſen und erhalten werden, wird Gott aus dem Tode zu einem Leben der Herrlichkeit innerhalb der Gemeinde wieder hervorholen.

Aber in dem Sinne iſt unſer Pſalm keine Theodicee, daß darin mit den Mitteln des eigenen natürlichen Denkens eine Löſung des Problems erſchloſſen würde. Vielmehr bezeichnet der Dichter dieſelbe als eine durch Offenbarung des göttlichen Rathes gegebene. Sie liegt in der dem Volke Iſrael eignen Kenntniß vom Ende der Geſchichte; nicht vom Ende der Geſchichte, welche ſich zwiſchen Iſrael und den Weltvölkern, ſondern derjenigen, welche ſich zwiſchen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vollzieht, zwiſchen Gegenſätzen alſo, denen Iſrael wie die Weltvölker gleichermaßen unterſtellt ſind. Es iſt keine andere Erkenntniß, als die Pſ. 1, 6 ausgeſprochene, die wir hier angewandt ſehen, daß nämlich die Gerechten in ihrem Verhalten und Ergehen Gegenſtand des göttlichen Liebesgedankens ſind, die Ungerechten aber als außerhalb desſelben befindlich untergehen müſſen. Wiederum ſtellt der Dichter auch nicht ein Problem des Denkens auf, an dem die denkenden Iſraeliten ſich angeſtrengt haben, ſondern er erzählt von einem entſcheidenden Punkte ſeiner religiös ſittlichen Entwickelung, davon, wie er in Gefahr ſtand, die Wurzel ſeines religiöſen Lebens

über den Erfahrungen des äußeren Lebens, die er machen mußte, zu verlieren, und wie er aus dieser Gefahr errettet worden ist. Und dieses ist nicht geschehen durch eine ihm zu Theil gewordene neue Offenbarung oder durch Erfindung eines bis dahin unbekannten Gedankens, sondern dadurch, daß er sich einer Offenbarungswahrheit gläubig unterwarf, welche er übersehen, welche aber die verständigen Knechte Gottes längst getröstet und gefestet hatte (V. 15). Ihr Inhalt war die künftige Tilgung der Frevler aus der Gemeinde und die schließliche Betheiligung aller Frommen an dem der Gemeinde bestimmten Leben der Herrlichkeit. Aber er nahm dieses nicht als ein Dogma hin, das auf Auktorität geglaubt werden mußte, sondern als eine Wahrheit, die in seiner gegenwärtigen erfahrungsmäßigen Gemeinschaft mit Gott als nothwendige Folge verbürgt lag (V. 23 ff.), so daß er sich wunderte und schämte, sie von ihr aus nicht längst erfaßt zu haben (V. 21. 22). Indem er also von nun an ihrer sich getröstete, war die Summe seiner Glaubenssätze nicht um einen neuen gewachsen, sondern die Erkenntniß dessen, was er an seinem gegenwärtigen persönlichen Verhältnisse zu Gott hatte, war nur vertieft worden. Und so sehen wir hier zwar deutlicher, als im 139. Psalme, die Kenntniß von einer künftigen Erlösung aus dem Tode auf eine längst gegebene Kunde sich zurückführen, aber gleichwohl wird hier wie dort dieselbe als ein Moment der Selbsterkenntniß des persönlichen gegenwärtigen Lebens in Gott dargestellt und geltend gemacht.

Endlich ist nun auch die Meinung von Öhler und Delitzsch abzuweisen, als ob der Dichter in bloß augenblicklicher Gefühlsaufwallung von ferne an jene Hoffnung rühre. Sie ist dem Wesen des Gedichtes geradezu zuwider. Denn der Dichter erzählt zwar von Gefühlsaufwallungen, die ihn schier an Gott irre gemacht und in Verzweiflung an der sittlichen Wahrheit getrieben hätten; aber nicht haben dann andere Gefühlserregungen jene ersten augenblicklich niedergekämpft, sondern er hat seine Gemüthsruhe wiedergefunden in der klaren, durch sein religiöses Gefühl verbürgten Erkenntniß der Zukunft,

welcher die Frevler, und welcher er selbst entgegengehe; und so wüßte ich nicht, daß z. B. in V. 27. 28 sich etwas anderes als die nüchternste, klarste, selbstgewissesste Überzeugung ausspräche. Nur weil er solche gewonnen und damit seine Zweifel endgültig niedergekämpft hatte, fühlte der Dichter sich berufen, ihre Geschichte zum Nutzen Anderer zu beschreiben, und in der wiedergewonnenen Festigkeit seines Vertrauens auf Jahve hat er, wie er selbst sagt V. 28b. c, diesen Lobpreis auf das Weltwalten Gottes verfaßt. Eben diese Nüchternheit und Klarheit der Gedanken macht denn auch jeden anderen Zwang außer dem auch von Schultz gewiß anerkannten der Grammatik und Logik überflüssig, um hier das unzweifelhafte Denkmal einer selbstgewissen Hoffnung auf künftige Erlösung der Frommen aus dem Tode zu erblicken.

Verfasser und Entstehungszeit.

Den Zeitpunkt aber zu bestimmen, von wo sich solche Hoffnung herschreibt, ist in keiner Weise unser Psalm geeignet. Sie tritt in ihm in einer so engen Verbindung mit der göttlich verbürgten Erkenntniß von dem Ausgange des Gegensatzes zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf, daß man sie wohl für ebenso alt als diese halten muß, und da diese nirgends als eine neu gegebene in der Entwickelung der religiösen Erkenntniß Israels auftritt, so wird sie für eine vorisraelitische gelten müssen. Die Bestimmung der Entstehungszeit unseres Gedichtes trägt höchstens für die Ansetzung des Zeitpunktes etwas aus, von welchem an die Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode nicht mehr zu entstehen brauchte. Denn unser Dichter hat sie nicht zuerst entdeckt, sondern sie war der Beweggrund der Geduld, welche ihm an den einsichtsvollen Frommen unter seinen Zeitgenossen so unverständlich war (V. 15); sie mußte also Denen schon längst gewiß sein, welche sich über das Wesen ihres religiösen Lebens klar waren. Diese Zeitgenossen sind aber unter dem aus dem babylonischen Exile zurückgekehrten Volke zu suchen. Denn Hitzigs Ansicht, daß wir in dem

Pſalme die Verhältniſſe der Zeit des Antiochus Epiphanes vor uns haben, fällt damit in Nichts zuſammen, daß die Frevler V. 4—9 keine Heiden, ſondern geſetzesuntreue Iſraeliten ſind, und daß von V. 10 an nicht der geſchehene Abfall von Iſraeliten zum Heidenthume, ſondern die Gefahr einer demnächſtigen völligen ſittlichen Erſchlaffung und Verzweiflung der in Treue gegen das Geſetz auf die Verheißung wartenden Iſraeliten geſchildert wird. Dagegen hat uns die richtige Auslegung von V. 10 unzweifelhaft ergeben, daß der Dichter über den Widerſpruch klagt, welcher zwiſchen ſeiner Gegenwart und den Hoffnungen und Verheißungen vorhanden ſei, mit welchen ſein Volk aus dem Exile zurückkehrte. Und aus dem, was uns anderweitig über die irreligiöſe Selbſtſucht berichtet iſt, welche ſich der Hervorragenden unter dem zurückgekehrten Volke theilweiſe bemächtigt hat, begreift ſich das, was der Dichter erlebt hat, befriedigend.

Der 49. Pſalm.

Der Stand der Frage.

Auch hier ſteht von Hofmann nicht allein, wenn er in unſerem Pſalme die Hoffnung der Frommen auf einſtige Erlöſung aus dem Tode in V. 15. 16 deutlich bezeugt findet (Studien u. Kritiken 1847, S. 925 ff.; Schriftbeweis, 2. Aufl. III, 498 ff.). Denn auch Böttcher (De inferis I, 190) ſpricht dieſelbe Anſicht aufs entſchiedenſte aus. Hupfeld (Zeitſchrift für chriſtl. Leben u. ſ. w. 1850, S. 276 f. und Commentar II, 411 f.) zählt dieſen Pſalm zu denen, in welchen der zunächſt irdiſche Gegenſatz vom Unbeſtand der Gottloſen und dem Beſtand der Frommen kühn zu einem ewigen erweitert ſei, und wenn auch nur in einem höheren Momente, nur kraft eines augenblicklichen Aufſchwunges, ſo ſei dieſes doch kein willkürlicher Sprung, ſondern ein organiſches Gewächs des altteſtamentlichen Glaubens als eines Lebens in und mit dem perſönlich lebendigen Gotte, hervorgetrieben durch den Druck der Gegenwart; nach ihm hat die im Pſalm ausgeſprochene Hoffnung allerdings nur den Charakter einer ſubjektiven Ahnung und Überzeugung, ſie ſtützt ſich noch nicht auf einen Lehrſatz, aber ſie ſei die Quelle eines ſolchen. Delitzſch, welcher anders über die Entſtehung altteſtamentlicher Glaubenserkenntniß denkt und deshalb die Entrückungen Henochs und Elias', welche Hupfeld als bloße Reflexe der erſten Regungen von Unſterb-

lichkeitsahnung ansieht, für göttlich gegebene Fingerzeige hält, erklärt, im Übrigen ganz mit Hupfeld übereinstimmend, (2. Aufl., S. 491), die hierher gehörigen Ausdrücke aus einem Hinblicke des Dichters auf jene Thatsachen; eine hierdurch erweckte dunkle Ahnung mache den Inhalt seiner Hoffnung aus, nicht ein deutlich Gewußtes. Und so trete die Hoffnung zwar entschieden auf, aber da sie noch keine göttliche Verheißung zur Stütze habe, so sei sie doch nur Vorausnahme einer der künftigen Bestätigung bedürfenden Wahrheit kraft eines kühnen Glaubensaufschwunges. Ebenso findet auch Öhler (p. 74 sq.) hier die Hoffnung einer Erlösung der Seelen der Gerechten, aber insofern als sie vor dem Eintritt in den Scheol bewahrt bleiben, der hier als Ort der Ungerechten schlechthin gefaßt erscheine; indessen sagt auch er am Schlusse der Untersuchung dieser und ähnlicher Stellen (p. 82), es seien hier überall doch nur dunkle Sätze, die die Unklarheit der Hoffnung bezeugen, sie blitze nur zeitweilig auf. Sind es nur dunkle Sätze, in denen sie sich ausspricht, so kann es natürlich nicht Wunder nehmen, daß Andere sie hier gar nicht finden, und so haben denn auch z. B. de Wette und Hengstenberg den ganzen Unterschied zwischen dem Gottlosen und dem Frommen, den unser Dichter statuire, darauf zurückgeführt, daß jener früh sterbe, oder, wie Kurtz sagt (S. 142), immer einen bösen, schnellen, plötzlichen, vorzeitigen Tod sterbe, dieser aus verfrühter Todesgefahr errettet werde; nur daß Hengstenberg hinzufügt, was das letztere verbürge, das verbürge auch die Errettung aus dem Todeszustande. Schultz schließt sich ihm darin an (S. 229), obgleich er Hengstenbergs Erklärung nur für die relativ beste hält. Aber was soll man über den Stand unserer Psalmenerklärung sagen, wenn in demselben Gedichte in welchem die Einen den Frommen durch eine Erlösung aus oder eine Bewahrung vor dem Todeszustande vor den Gottlosen ausgezeichnet finden, die Anderen durch den handgreiflichen Vorzug eines langen Lebens, Hitzig andererseits gelehrt findet, daß die reichen Gottlosen ebensogut sterben müssen wie die Frommen, daß ihr Reichthum ihnen das Lebenbleiben im

gegebenen Falle nicht sichere, was vielmehr nur Gott jedesmal zu thun vermöge, kurz wenn er hier einen Ausdruck des Gleichmuthes des alten Hebraismus dem verschiedenen Loose der Menschen gegenüber erblickt? Und wiederum, wenn Olshausen (S. 219) einerseits im Gegensatze zu anderen Erklärungen die von einer Errettung der Frommen vom Tode überhaupt für die sprachlich natürliche, nächstliegende erklärt, andererseits aber behauptet, daß der Dichter bei solcher Überzeugung in Widerspruch mit sich selbst gerathe und dem Gedichte eine geradezu entgegengesetzte Gestalt hätte geben müssen? Und da er nicht umhin kann, jene Auffassung sich trotzdem anzueignen, so muß er das Urtheil über unseren Psalm fällen (S. 211), daß derselbe im Widerspruch mit seinem Anspruche die von ihm behandelte Aufgabe sehr ungenügend gelöst habe und einen an Geschicklichkeit und wirklicher Einsicht weit hinter den Verfassern von Ps. 37 u. 73 zurückstehenden Dichter verrathe. Jedenfalls zeigt diese auffallende Abweichung der verdienstvollsten Psalmenausleger der Neuzeit, daß ein befriedigendes Verständniß unseres Psalms noch nicht gewonnen, oder, wenn irgendwo vorhanden, noch nicht in zwingender Weise begründet ist, und da die Auffassung von V. 15. 16 wieder ganz und gar durch die Erkenntniß des ganzen Ganges bedingt ist, so müssen wir den letzteren so sicher, als möglich ist, festzustellen versuchen.

Erklärung des 49. Psalms.

Darüber ist kein Zweifel, daß das eigentliche Gedicht aus zwei gleich langen Strophen, die mit einer Art Refrain endigen, bestehe, V. 6—13 und V. 14—21, und daß ihm eine halb so lange Einleitung in 8 Zeilen V. 2—5 vorgesetzt sei. Die letztere zerfällt in 2 Tetrastiche, deren erstes V. 2. 3 in schwunghaftem Tone und zu Anfang wörtlich an Joel 1, 2 erinnernd (vgl. שִׁמְעוּ זֹאת כָּל־הָעַמִּים und שִׁמְעוּ זֹאת הַזְּקֵנִים und wiederum הַאֲזִינוּ כָל־יֹשְׁבֵי חֶלֶד mit וְהַאֲזִינוּ כֹל יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ) den Kreis

namhaft macht, welcher dem Dichter zuhören soll, und deren zweites V. 4. 5 Gegenstand und Weise der Rede benennt, die er zu hören geben will. Was jenen Kreis anlangt, so will der Dichter ihn nicht auf sein Volk beschränkt wissen, er soll vielmehr so weit sein, wie sich irdisches Menschenleben und diese Zeitlichkeit mit ihren Wechselfällen und Unterschieden im Ergehen erstreckt (V. 2), und ebensowenig auf eine bestimmte Klasse des socialen Looses. Denn der Parallelismus und die Eintheilung גַּם—גַּם verbürgen, daß in V. 3* die Ausdrücke בְּנֵי אִישׁ und בְּנֵי אָדָם Unterschiede des Herkommens und Standes bezeichnen. De Wette findet die ganze Ankündigung etwas zu viel versprechend und Olshausen meint, die Aufforderung an alle Völker sei kaum mehr, als eine der Kunstpoesie geläufig gewordene Floskel. Auf jene Ausstellung können wir erst am Ende der Untersuchung antworten, auf diese aber soviel schon jetzt, daß der Dichter doch nur ausdrückt, wie er sich bewußt sei, daß seine Darlegung über die Grenzen des eignen Volkes hinaus von Werth sein könne, weil sie eine Thatsache zur Veranlassung hat, die sich überall findet und überall drückend empfunden wird, und weil sie von Grundsätzen eingegeben ist oder Erkenntnissen, die auch außerhalb des Volkes Israel entweder schon vorhanden sind oder doch noch zur Geltung kommen sollen (vgl. Hitzig). Und daß er Hoch und Niedrig, Reich und Arm gleichmäßig zum Hören auffordert, stimmt doch damit wohl zusammen, daß er über diesen Gegensatz zu reden sich vorgenommen hat, um für die Armen Trost (V. 6. 17), für die Reichen die rechte Klugheit (V. 21) aus seiner Darlegung erstehen zu lassen.

Im zweiten Tetrastich, dessen beide Hälften chiastisch verbunden sind, sofern die zweite und dritte Zeile sich zur ersten und vierten verhalten, wie innere Conception und äußere Hervorbringung, wird nun gesagt, was der Dichter zu hören gibt; zunächst V. 4 in Bezug auf den Inhalt, daß er nämlich eine Lebensweisheit lehren wolle, vermöge deren man die rechte Stellung zu gewissen Thatsachen einnehme (חָכְמוֹת), hervorgegangen aus der richtigen Einsicht in ihr Wesen, die der

Dichter sich angeeignet (הַבִּינוֹת). Sodann in Bezug auf die Form V. 5, indem er zuerst über die Gedankenordnung, sodann über die Vortragsweise etwas sagt. Jenes drückt er aus in den Worten „ich will einem Spruche mein Ohr zuneigen", was nicht anders denn als eine Angabe darüber gefaßt werden kann, welches Verfahren er in seinem V. 4 angekündigten Vortrage einschlagen wolle. Hupfeld und Delitzsch meinen, der Dichter sage hiermit, wie er aus göttlicher Eingebung herausrede; er unterscheide das Folgende als ein von Gott Gelehrtes von dem Selbsterdachten, was bei Delitzsch um so mehr befremdet, als er die Hoffnung, auf welche der Dichter seine Weisheit gründet, trotzdem ein von göttlichem Verheißungsworte entblößtes Postulat kühnen Glaubens nennt. Aber in den Worten liegt dieser Sinn nicht, da מָשָׁל ohne nähere Bestimmung nicht eine von Gott eingegebene Wahrheit bezeichnen kann; und nach der Folge der Sätze wäre vielmehr schon in V. 4 zu sagen gewesen, daß der Dichter kraft göttlicher Eingebung, daß er göttlich gelehrte Weisheit verkündige. Ebenso wenig finde ich die Ansicht Maurers, de Wette's, Hitzigs begründet, wenn sie meinen, der Dichter lausche auf das in seiner eignen Seele liegende Lied; denn מָשָׁל ist doch nicht ein noch unklarer Gedanke, sondern ein in feste Form gebrachter Satz, der also, wenn er des Dichters eigner ist, erst durch das Reden zu Stande kommt, aber nicht vor seiner Rede ihm so selbstständig gegenüber stehen kann, daß er ihm zuhörte. Außerdem wäre ein Zusatz wie אֲשֶׁר בְּקִרְבִּי unerläßlich gewesen, und der Dichter würde bei dieser Auffassung gegen den Vorwurf der verbositas (Böttcher l. c., p. 191) und eines sehr gesuchten Ausdruckes (Olshausen) nicht geschützt werden können. Weit passender erklärt Ewald, der Dichter wolle der Spruchdichtung das Ohr zuwenden, um auf die passendste Form zu lauschen. Aber מָשָׁל heißt nicht die Spruchdichtung als Kunstform, und der Dichter sagt nicht, daß er der Form des מָשָׁל seine Aufmerksamkeit zuwenden wolle. Die Redensart הִטָּה אָזְנַיִם heißt überall aufmerken, um einen dargebotenen Gedanken- oder Willensausdruck sich anzueignen (z. B. Jer. 7, 24 und in

derselben Formel bei Jeremia oft wiederkehrend; Ps. 45, 11); und wenn ein Nomen mit לְ dabeisteht, bezeichnet dieses entweder den Redenden, dem man folgt (Prov. 5, 1), oder die Rede, deren Inhalt man willig aufnimmt (z. B. Prov. 4, 20. Ps. 78, 1). Da nun מָשָׁל zunächst immer ein Sprüchwort bedeutet, so liegt doch die von von Hofmann längst (Stud. u. Krit. 1847, S. 925) gegebene Erklärung am nächsten, daß der Dichter den Inhalt eines im gemeinen Leben verbreiteten Sprüchwortes zum Gegenstande seines Sinnens machen wolle. So ist V. 5a die nothwendige Näherbestimmung zu der allgemein gehaltenen Ankündigung V. 4: was der Dichter geben will, ist Weisheit für's Leben, und er will sie geben in der Art, daß er ein gemeines Sprüchwort auslegt. Der hierin enthaltene Gedanke soll von ihm entfaltet werden. So darf er hoffen, daß seine Rede, wie er doch als seine Absicht ausgesprochen hat, von Allen ohne Unterschied um so eher verstanden werde, als sie basirt ist auf eine Wahrheit, die im Volke selbst schon so weit wahrgenommen worden, daß sie einen festen, maximenartigen Ausdruck gewonnen hat. Das ist natürlich nicht nöthig, daß dieses Sprüchwort nun am Anfange seiner Darlegung stehe, und aus der Art, wie V. 13 und V. 21 sich zu einander und zum Ganzen verhalten, müssen wir schließen, daß V. 13 jenes Sprüchwort, wenn nicht ganz, so doch jedenfalls in annäherndem Ausdrucke enthalte, so daß den Hörern sofort klar werden konnte, welches Wort gemeint sei.

Nach einer anderen Seite bestimmt V. 5b die Vortragsweise näher: nicht eine Rede will der Dichter halten, wie sie im gemeinen Leben vorkommt oder wie etwa ein Prophet redet, sondern ein kunstvolles Gedicht (חִידָה), und wie es dem musikalisch begleiteten Vortrage gemäß ist, will er geben. Da חִידָה eigentlich das Verschlungene bedeutet und als Kunstform eine Rede, bei welcher die eigentlich mitzutheilende Hauptsache unter dem wirklich Mitgetheilten verborgen ist, so ist פָּתַח das passende Wort von der Entfaltung des Gedankens der חִידָה, kraft deren der Dichter diese mittheilt, und בְּכִנּוֹר steht nicht

anders dabei als bei הַלֵּל Ps. 150, 3—5 oder הוֹדוֹת Ps. 43, 4. Nicht aber bezeichnet der Dichter mit חִידָתִי den 21. Vers im Unterschiede von dem מָשָׁל V. 13 als seinen eigenen Spruch, zu dem er jenes Sprüchwort umbilden wolle, wie von Hofmann a. a. O. meint. Dem widerstrebt die Wortstellung, nach welcher in der ersten Zeile des 5. V. לְמָשָׁל, in der zweiten בְּכִנּוֹר das betonte ist, und statt deren es vielmehr hätte heißen müssen: וְאָנִי חִידָתִי oder doch wenigstens וְחִידָתִי בְכִנּוֹר אֶפְתָּח. Wir haben also einen nothwendigen Fortschritt in der Bestimmung über Inhalt und Form des Gedichtes, das der Dichter zu hören geben will, nämlich: eine aus dem Nachdenken eines einsichtigen Herzens hervorgegangene Lehre der Lebensweisheit (V. 4), angeschlossen an ein allbekanntes Sprüchwort und die darin zu allgemeiner Geltung erhobene Wahrheit, und in poetischer Form indirekt dargelegt, und so können wir weder von einer überflüssigen Breite noch von einer Gesuchtheit des Ausdruckes reden, welche die Einleitung herabwerthe. Vielmehr bewegt sich der Dichter mit einer Klarheit des Gedankens und einer Meisterschaft über den sprachlichen Ausdruck, welche erwarten läßt, daß auch das eigentliche Gedicht selbst zutreffend und verständlich sein werde, wie andererseits das wohlproportionirte Verhältniß der beiden Haupttheile zu einander (jeder hat 18 Zeilen) und zu der Einleitung, das jetzt noch vor Augen liegt, eine erhebliche Verstümmelung durch Auslassung oder Zusatz von vornherein unglaublich erscheinen läßt.

Der Dichter versetzt sich in die Situation eines Frommen, welcher, selbst arm, von Reichen umgeben ist, die auf ihr irdisches Vermögen hin sich mit glücklichem Erfolge Gewaltthätigkeiten erlauben und ihn und seines Gleichen am Aufkommen hindern, um sich dann die dabei so nahe liegende Besorgniß und Verzweiflung zu verweisen und sich über seine Lage zu trösten. In der Frage „warum soll ich mich denn fürchten in Tagen des Unheiles“ (zu dieser Bedeutung von יוֹם רָע vgl. Ps. 94, 13. Am. 6, 3) liegt ausgesprochen, daß es ohne genügenden Grund sei, wenn

es im gesetzten Falle zur Besorgniß komme (daher das Imperfekt אִירָא). In der zweiten Zeile wirkt בְּ vor dem Verb. finit. als Conjunktion fort (wie Jes. 8, 11 vgl. 2 Sam. 1, 1) „wann die Sünde meiner Unterdrücker mich einschließt". Das Imperfekt steht auch hier ganz an seinem Orte, weil der Zustand in seiner Dauer gedacht wird, so daß man nicht mit Böttcher das Perfekt zu verlangen braucht, um diese Deutung gerechtfertigt zu finden (De inferis, p. 198). Die konzessive Fassung, die Böttcher selbst vorzieht, „möge mich immerhin umgeben", griffe der Entwickelung vor, indem der Dichter erst Grund oder Grundlosigkeit der Furcht zu untersuchen beginnt. Darin aber hat er Recht, daß עֲקֵבַי nicht „auf meinen Fersen" bedeuten dürfe, wie Hupfeld meint, was an sich keine passende Vorstellung gibt (vgl. Hitzig) und der Voraussetzung widerspricht, welche durch den Appositionssatz V. 7 הַבֹּטְחִים erweckt wird, daß nämlich vorher das Subjekt, dessen der עָוֹן ist, angegeben sei; dann ist aber gewiß auch die von Böttcher vorgeschlagene Aussprache עֲקָבַי richtiger, weil עָקֵב schon die feststehende Bedeutung „Ferse" hat. Das Verbum עָקַב als denominativum kann an sich doppelte Bedeutung haben, sofern es entweder ein Handeln gegen die Ferse des Anderen ist (Gen. 25, 26. Hiob 18, 9), oder ein Handeln mit der eigenen Ferse (Ps. 41, 10). Im ersten Falle bedeutet es „hinterlistig bedrücken" (z. B. Jer. 9, 3. Gen. 27, 36 und עֲקָבָה 2 Kön. 10, 19. עָקַב Jos. 8, 13); im zweiten „gewaltthätig niederdrücken, untertreten". Obgleich nun in allen Stellen sonst das Verbum im ersten Sinne gebraucht erscheint, so muß man doch auch die zweite Bedeutung sowohl der Natur der Sache, als der Stelle Ps. 41, 10 nach für möglich halten und sich fragen, ob sie nicht auch hier Anwendung leide. Es ist aber in dem ganzen Gedichte nicht davon die Rede, daß die Reichen hinterlistig handeln, sondern in offenem Trotze und Pochen auf ihren Reichthum sich Alles erlauben ohne Furcht und dadurch dem Armen Furcht einflößen. Es paßt also nicht die erste, sondern nur die zweite der angegebenen Bedeutungen,

nach welcher עָקַב das Niedertreten und rechtlose Unterdrücken bezeichnet. Weil aber ihr schonungsloser Druck auf die Armen, die es ihnen nicht gleichthun können, רַע ist, weil es nur ihre Sünde und Frevelhaftigkeit ist, was sie für die Armen zu Unterdrückern macht, so kann der Dichter füglich sagen, das sei die böse Zeit für die armen Frommen, wenn der Frevel ihrer Untertreter sie umringe. Dieses Umringen ist aber ein Ausdruck für den höchsten Grad des Druckes, vgl. Ps. 18, 6; 22, 13. 17. Wer eingeschlossen ist, dem ist die Freiheit der Bewegung genommen, entweder zu entrinnen, das Leben sich zu retten, wie an jenen Stellen, oder irgend etwas vor sich zu bringen, wie hier, d. h. eine so behagliche Entfaltung des Lebens zu erreichen, wie es ohne das möglich wäre. Denn nicht darum handelt es sich hier, daß der Arme gewaltsamen Tod von den Reichen zu fürchten hätte, sondern daß er durch Schuld der Reichen arm und dürftig bleibt oder wird, wenn sie reich werden. Nun schließt sich V. 7 die Apposition im Particip in dem Sinne an עֹקְבֵי, daß sie erklärt, wie diese dazu kommen, den Armen in frevelhafter Nichtachtung zu unterdrücken. Weil sie ihren Reichthum zu ihrem Gotte machen (vgl. zu מִבְטָח Ps. 4, 6, zu הִתְהַלֵּל בְּ Ps. 34, 3. Jes. 41, 16; 45, 25), darauf als genugsamen Helfer sich verlassen, darum erlauben sie sich solchen Druck und gelingt er ihnen. Wenn aber der Reichthum solchen Unterschied macht, daß durch ihn ein Mensch zum Herrn und Despoten wird über den Armbleibenden, so wird er zu einem Anlasse der Furcht und Besorgniß für letzteren (V. 6 u. V. 17). Er könnte auch Neid erzeugen, und von dieser Seite faßte der Verfasser des 73. Psalms die Sache ins Auge. Unser Dichter aber betrachtet nur dieses, daß das Reichwerden eines Anderen und das eigne Armbleiben den Menschen in demselben Maße mit Furcht und Besorgniß erfüllt, als den Anderen sein Reichwerden mit vermessener Zuversicht und trotziger Verwegenheit gegenüber dem Armen. Jener meint in seinem Reichthum nunmehr einen Helfer für Alles, die Bürgschaft vollendeten Glückes erlangt zu haben,

dieser meint, mit dem Reichthum fehle und entgehe ihm die Stütze und das Gut des Lebens.

Aber durch die Frage לָמָּה hat der Dichter diese Besorgniß im Voraus als eine grundlose bezeichnet und damit auch die Zuversicht der Reichen als eine nichtige hingestellt. Er hat damit gleichsam versprochen, im Folgenden die Grundlosigkeit des Einen wie des Anderen darzuthun, und dieses erwarten wir in dem an V. 6. 7 Angeschlossenen zu finden. Die gewöhnliche Auffassung, welche auch der Punktation zu Grunde liegt, scheint nun auch den geforderten Sinn zu ergeben, indem nach ihr zu übersetzen ist: „den Bruder nicht vermag loszukaufen ein Mann, nicht kann er Gotte sein Lösegeld geben und zu theuer ist die Kaufsumme ihrer Seele und er steht ab für immer". Aber dieser Deutung stehen die gewichtigsten Bedenken entgegen. Denn wollte man der auffälligen Betonung von אָח gerecht werden, so müßte man schon mit Hengstenberg sagen, daß der Bruder im Gegensatze zu dem Menschen selbst gedacht sei, und a minori ad majus geschlossen werde: wenn man schon seinen Bruder nicht loskaufen kann, wie viel weniger sich selbst! Aber das wäre ein ganz alberner Sinn (vgl. Hupfeld). Und da in keiner Weise der eigne Loskauf so hervorgehoben ist, wie der des Bruders, sondern אָח das Gewicht des ganzen Satzes trägt, so erscheint es vielmehr angezeigt, das Suffix in בָּפְרֹו ebenfalls auf den Bruder zu beziehen. Aber dieser Meinung Hupfelds und Delitzschs steht, wie schon Ewald richtig bemerkt hat, dieses entgegen, daß es im Zusammenhange sich gar nicht darum handeln kann, ob ein Mensch einen Anderen vom Tode loskaufen möge, sondern daß ein Mensch auch durch seinen Reichthum dem Tode nicht entgehen könne; ihr widerstrebt die ganz unmotivirte Betonung von אָח, indem vielmehr, wie auch die Verdoppelung des Verbalbegriffs zeigt, alles Gewicht auf dem Gedanken des Loskaufs ruhen soll, nicht auf dem loszukaufenden Gegenstande. Es wäre völlig unbegreiflich, weshalb der Dichter nicht geschrieben hätte: פָּדֹה לֹא יִפְדֶּה אִישׁ אֶת־אָחִיו. Und so bleibt denn auch Hitzig bei der Erklärung von einem doppelten Los-

kaufe, des Bruders und seiner selbst, sich darauf stützend, daß נַפְשָׁם in V. 9 beweise, wie in V. 8 von Zweien die Rede gewesen sein müsse. Aber dieser Grund beweist nichts, indem, wie schon Böttcher (Neue krit. Ährenlese II, 249) erwidert hat, das Suffix ם֫ auf die Reichen V. 7 als auf eine Klasse zurückgeht, während אִישׁ in V. 8 überhaupt jeden Menschen bezeichnet und, was V. 8 im Allgemeinen gesagt wird, in V. 9 auf jene Klasse übertragen erscheint. Die auffällige Stellung aber von אֶת hat Hitzig damit nicht erklärt, daß er sie „des Nachdrucks halber" gewählt findet; denn es läßt sich nicht absehen, weshalb der Dichter, der selbst den Nachdruck deutlich auf das פרה gelegt hat, nicht auf das Objekt, in der ersten Zeile אֶת betonen sollte, da er in der zweiten kein anderes Objekt gegensätzlich hervorgehoben hat. Ganz anders wäre es, wenn er, wie er bei Hitzig's Auffassung mußte, geschrieben hätte: וְגַם נַפְשׁוֹ לֹא יִתֵּן לֵאלֹהִים בַּפִּרָה.

Gegen alle diese Erklärungen spricht die Stellung des לֹא, welches der Regel nach zwischen פִּרָה und יִתֵּן hätte stehen müssen. Ich weiß wohl, daß Olshausen sich über die Ungewöhnlichkeit derselben mit Verweis auf Gen. 3, 4 beruhigt, daß Delitzsch und Hitzig sie auch Am. 9, 8. Jes. 28, 28 wiederfinden, und daß Ewald (Gr. § 312, b, 1), wenn auch sehr selten, Ausnahmen von der Regel statuiren will. Aber wenn ich mich nicht irre, ist es nicht Regel und Ausnahme, sondern Regel und Regel, unter welche sich die vorkommende Verschiedenheit der Stellung des לֹא bei dem durch Inf. abs. verstärkten Verbum begreift. Denn der Inf. abs. vor dem Verbum finit. hebt entweder bloß die Handlung hervor im Gegensatze zu einer anderen denkbaren, oder er stellt den Verbalbegriff in einer bestimmten Modifikation dar im Gegensatze zum einfachen Verbalbegriffe. Danach ist dann auch die Stellung der Verneinungspartikel verschieden, indem sie entweder diese Handlung im Gegensatze zu einer anderen verneint, oder den modifizirten Verbalbegriff im Gegensatze zum einfachen; oder mit anderen Worten, indem sie entweder das קָטֹל verneint, das durch ein vorangegangenes קָטֹל im Gegen-

ſatze zu allem Anderen zum Gegenſtande der Aufmerkſamkeit für den Leſer gemacht war, alſo in Bezug auf das gedachte קָטַל den Eintritt deſſelben negirt, oder indem ſie das קָטֹל verneint. Im erſteren Falle ſteht die Negation zwiſchen dem Inf. abs. und dem Verb. fin., wie Richt. 15, 13, wo דָמֹות לֹא נָמִית das Tödten ausſchließt gegenüber dem Binden; oder Amos 3, 5, wo יִלְכֹּד לֹא לָכֶד im Gegenſatze zum leeren Aufſteigen der Falle gemeint iſt; oder Richt. 1, 28, wo הוֹרִישׁ לֹא הוֹרִישׁ im Gegenſatze zu dem allerdings eingetretenen Unterwerfen verneint. Im zweiten Falle ſteht ſie vor dem Inf. abs., wie Gen. 3, 4: מוֹת תְּמֻתוּן לֹא, wo nicht das מוֹת, ſondern das Gotteswort מוֹת תָּמוּת 2, 17 verneint werden ſoll; Jeſ. 28, 28, wo nicht das אָרוֹשׁ, welches allerdings eintritt, ſondern, wie das vorgeſetzte לָגֶצַח beweiſt, das אָדוֹשׁ יָדוֹשׁ, d. h. ein bis zur Vernichtung fortgeſetztes Dreſchen ausgeſchloſſen werden ſoll; Amos 9, 8, wo לֹא הַשְׁמִיד אַשְׁמִיד nicht das וְהַשְׁמַדְתִּי vorher widerlegt, ſondern beſchränkt, indem es eine völlige Vertilgung bis dahin, daß es mit dem Hauſe Jakobs aus ſei, ausſchließt.

Hiernach wird man nicht mehr ſagen dürfen, daß לֹא יִפְדֶּה פָּדֹה ausnahmsweiſe für פָּדֹה לֹא יִפְדֶּה ſtehen könne; denn beide Redensarten beſagen etwas ganz Verſchiedenes. Die letztere würde ausdrücken: alles Andere mag ein Reicher vollbringen können, einen Loskauf ſeiner ſelbſt kann er nicht vollbringen; die erſtere dagegen: völlig oder auf immer wird er ſich nicht loskaufen können, wenn auch theilweiſe oder zeitweilig. Nun ſieht aber Jedermann, daß dieſe Redensart hier gar nicht paßte, ſondern nur jene, da es ſich nicht um eine Löſung im Gegenſatze zur anderen handelt, ſondern um Löſung überhaupt im Gegenſatze zu anderen Handlungen und Leiſtungen überhaupt. Und dieſes ſpricht auch gegen die von Ewald vorgetragene, jetzt auch von Böttcher (Neue krit. Ährenleſe II, 249) gegen ſeine frühere Meinung, daß für אֶת zu leſen ſei אוֹת (De inferis I, 194), vorgezogene Erklärung, wonach ſtatt אֶת die Partikel אַךְ zu ſchreiben ſei. Gewiß hat ſie den Vorzug, daß nunmehr, wie es der Wortausdruck fordert,

alles Gewicht auf den Begriff des Loskaufes fällt, der dabei passivisch ausgesprochen wird (יִפָּדֶה statt יִפְדֶּה); aber die Stellung der Negation ließe sich auch hier nicht rechtfertigen. Die Hauptentscheidung gegen diese Erklärung liegt aber darin, daß dann die Lösung der Frage V. 6. 7 zu rasch und kategorisch eintritt, als daß nach solcher absoluten Verneinung der viel schwächere Gedanke V. 9, vollends aber die Fortspinnung der längst abgewiesenen Hypothese in V. 10 noch erträglich wäre. Der Dichter hätte mit einem solchen Satze, wie V. 8 nach Ewalds Übersetzung ist: „sicher doch wird Niemand los sich kaufen, Gott sein Lösegeld nicht geben", sich die ganze Ausführung V. 9—12 von vornherein unmöglich gemacht. Ewald fühlt das selbst, indem er V. 9 zur Parenthese macht, und von Ortenberg (Zur Textkritik der Psalmen, S. 13) wirft diesen Satz als eine Glosse zu V. 8 ganz aus dem Texte. Aber jenes widerstrebt dem straffen Fortschritte der Rede und dieses widerräth das Ebenmaß der Strophen bei unserem masoretischen Texte. Wollen wir, was unsere Betrachtung der Einleitungsstrophe als ein unverantwortliches Wagniß erscheinen läßt, dem Dichter nicht die ungeschickteste Breite zutrauen, so dürfen wir in V. 8 nicht die kategorische Verneinung einer Errettung vom Tode durch den Reichthum erwarten, sondern vielmehr eine Besprechung dieses Gedankens, welcher, wenn er wirklich wäre, Grund zur Besorgniß für den Armen abgeben könnte. Dann würde der Übergang leicht sein, wenn auf die Frage „warum soll ich mich fürchten, wenn ich eingeengt bin durch solche, die auf ihren Reichthum pochend mein Recht nicht achten und mich untertreten?" ein Satz folgte, welcher sagte, „ja wenn sie mit ihrem Reichthum sich vom Tode zu erlösen vermöchten, dem ich durch meine Armuth nicht entgehen könnte", dann wäre Grund zur Furcht.

Das finden wir aber auch wirklich, wenn wir das in keinem Falle zu rechtfertigende לֹא zu אִם ziehen und nun aussprechen אַחְלָא oder אֲחַלָּא. Denn da man für לוּלֵי (Gen. 31, 42) לוּלָא schreibt (z. B. Ps. 27, 13), so kann das neben אִמְרִי (Ps. 119, 5) gebräuchliche אֲמָרַי (2 Kön. 5, 3) ebenso

gut אַחְלָא geschrieben werden. Diese Partikel ist lediglich eine Verstärkung von לוּ und hebt in fast interjektioneller Weise hervor, daß etwas dann allerdings sicher erfolgen würde, wenn das mit אַחְלַי Eingeführte Wirklichkeit anstatt bloßer Gedanke oder Wunsch wäre. In 2 Kön. 5, 3 heißt es: ja wenn nur mein Herr dort wäre, was leider nicht der Fall ist, dann würde er (אָז) geheilt werden, und Ps. 119, 5: wenn nur meine Wege sich festigten, zu halten Deine Satzungen, was noch nicht nach Wunsch der Fall ist, dann (אָז) würde ich nicht zu Schanden werden u. s. w. Die grammatische Construktion ist also dieselbe, wie bei לוּ: mit Imperfekt, wenn das noch nicht Geschehene als möglicherweise einmal geschehend, mit Perfekt, wenn etwas nicht Eingetretenes statt dessen als wirklich geschehen gedacht wird, und der Nachsatz kann ausbleiben, wenn er entweder sich überhaupt von selbst ergänzt, oder wenn sein Gedanke sonst im Contexte Ausdruck gefunden hat. Und so entspricht der Satz: אַחְלָא פָּדָה יִפְדֶּה ganz Hiob 6, 2: לוּ יִשָּׁקֵל יִשָּׁקֵל בַּעֲשִׂי, und ohne die Aussprache von יִפְדֶּה zu ändern, übersetzen wir, „ja wenn nur einen Loskauf vollbringen könnte ein Mann"! Da sich לוּ in einem zweiten Satze wiederholen kann (Num. 14, 2), und z. B. Ps. 7, 4 das unverbunden angefügte zweite אִם den Satz des ersten näher bestimmt, so dürfen wir nicht anstehen, das לֹא am Anfange der zweiten Zeile לָא auszusprechen und durch den nun entstehenden Satz „wenn er Gotte den Lösungspreis für sich geben könnte" den Begriff der Lösung als den einer Lösung von Gott und durch Geld näher bestimmen zu lassen. Die Verkennung der sonst nicht im A. T. aufbewahrten Schreibung אַחְלָא und ihre Trennung in אַח לֹא zog mit Nothwendigkeit die Verkehrung von לָא in לֹא nach sich. Wer aber bedenkt, daß 2 Sam. 18, 12 לָא ausgesprochen wurde, daß LXX in Ps. 55, 13 לֹא ebenfalls לָא ausgesprochen haben, und sich dabei erinnert, daß לֹא ebensowohl wie לוּ bisweilen לוֹא geschrieben ist, der wird es nicht bestreiten dürfen, daß das aus לָו durch Vermittlung der Aussprache lo hervorgegangene לוּ auch hier wie לֹא geschrieben sein konnte, ohne daß es darum die Negation

לֹא, und nicht vielmehr die Partikel לוּ bedeuten müßte. Da nun das Folgende nirgendswo den Anfang eines Nachsatzes zu diesem hypothetischen Gedanken zeigt, so ergänzen wir vorläufig denselben aus V. 6. 7: Warum fürchte ich mich, wenn der Reichthum Anderer mich bedroht und niederdrückt? Ja wenn ein Mensch überhaupt einen Loskauf vollbringen, wenn er Gotte seinen Kaufpreis geben könnte, — nämlich: dann hätte ich Grund zur Bekümmerniß (V. 6) und die Reichen Grund zu ihrem Pochen auf ihren Reichthum. Denn dann wäre dieser ihnen eine sichere Bürgschaft, dem Schicksale zu entgehen, dem die Menschen sonst gleicherweise verfallen, und der Arme allein bliebe diesem um seiner Armuth willen überlassen.

Bei dieser Auffassung ist der Gedanke klar, der Fortschritt natürlich und die Wortwahl und Wortstellung ungezwungen und von großer Kraft. Sie muß sich dadurch bewähren, daß bei ihr auch das Folgende sich ungezwungen verstehen läßt. Daß V. 9 als Parenthese, wie Ewald und Delitzsch ihn fassen, bedenklich ist, haben wir schon gesehen. Aber auch der Gedanke, den man darin findet, wenn man übersetzt „zu theuer ist das Lösegeld ihrer Seele und es fehlt auf immer (so Ewald), oder „und er läßt es bleiben" (so Hitzig, Delitzsch, Hupfeld), oder „und er hört auf zu sein auf immer" (so Olshausen), ist ganz und gar untauglich; denn nachdem eben verneint oder doch als nicht wirklich zu verstehen gegeben ist, daß überhaupt an Loskauf im Verhältnisse zu Gott gedacht werden könne, wäre es doch gar zu abgeschmackt, wenn der Dichter nun den Loskauf wenigstens als an sich möglich dadurch zu verstehen gäbe, daß er seine Nichtwirklichkeit aus der Unzureichendheit des Vermögens erklärte. Dagegen spricht ferner, daß יקר wohl „theuer sein", aber nicht „zu theuer sein" bedeutet, wenn nicht ein מִן darauf folgt, und der auffällig schroffe Wechsel des Numerus in נַפְשָׁם und וְחָדַל, der bei einigen jener Erklärungen angenommen wird (cf. Böttcher, De inferis l. c., p. 194 sq.). Auch das halte ich für einen Fehler, wenn man mit den Punktatoren anstatt וְיִקַּר ohne sonstigen Beleg hier וְיָקַר geschrieben sein läßt; die Con-

sonanten können nach dem Parallelismus mit וְנֶחֱרַל nur וְנָקַר ausgesprochen werden.

Um aber das Verhältniß zu erkennen, in welchem וְנָקַר und וְנֶחֱרַל zu den hypothetischen Sätzen in V. 8 stehen, ist es nöthig, daß man die Stellung von V. 10 zu 9 ins Auge fasse. Der Jussiv וְיִחִי nämlich gibt dem 10. Verse die Beziehung eines Folgesatzes zu V. 9, und die Perfekta וְנָקַר und וְנֶחֱרַל sind demnach als Voraussetzungen zu jener Folge gedacht; sie drücken aus, was dann vollendet sein müßte, wenn das, was in V. 10 gesagt wird, der Absicht gemäß erfolgen sollte. Dann leidet es aber keinen Zweifel, da auch V. 8 Voraussetzung für die Folge V. 10 enthält, nur eine allgemeinere, als V. 9, daß der Satz וְנָקַר וגו׳ unter dem לֹא stehend zu denken, daß לֹא vor נָקַר zu ergänzen ist. Nunmehr haben wir einen Satzbau in V. 8. 9 wie Num. 35, 26. 27 mit אִם, nämlich אִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ־וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל׳ וְרָצַח וגו׳. „Falls der Mörder aber herausgehen sollte und es hätte ihn unter diesen Umständen der Bluträcher gefunden und erschlagen; so“ — —. Aber auch mit לוּ bilden sich solche Perioden, z. B. Ezech. 14, 15; לוּ הֵיָה ר׳ אַשְׁבִּיר בָּאָרֶץ וְשִׁכְּלָתָהּ וְהָיְתָה שְׁמָמָה וגו׳ d. h. „gesetzt ich ließe wilde Thiere ins Land kommen und diese hätten es dann verwaist gemacht und es wäre eine Wüste geworden“ — —. Wir sehen hieraus, daß, wenn in einem hypothetischen Satze das Imperfekt voransteht und Perfekta mit anderem Subjekte durch Waw angefügt werden, das Imperfekt die Umstände überhaupt ausdrückt, unter welchen der spezielle gemeinte Fall, der im Perfekt nachfolgt, geschehen gedacht sein will. So soll Ez. 14, 15 das Kommen einer Thierplage die Gattung von Heimsuchungen im Allgemeinen benennen, bei der dann der im Perfekt als geschehen gedachte Fall einen bestimmten Moment bilden kann. Ganz denselben Fall nun haben wir hier: die Imperfekta in V. 8 geben die allgemeine Voraussetzung an, stellen das Verhältniß im Allgemeinen auf, unter dem auch der V. 9 gesetzte Fall geschehen gedacht werden kann; denn אִישׁ ist allgemein gesagt, dagegen in V. 9 bezieht sich נַפְשָׁם auf die spezielle Klasse der Reichen. Wenn überhaupt

möglich wäre, daß ein Mensch, wie im Verhältnisse zu den Menschen (Ex. 21, 30), so auch im Verhältnisse zu Gott mit Geld seine Freiheit erwerben könnte, so wäre es auch denkbar, daß in einem bestimmten Momente das reichliche Lösegeld, das die Reichen darbieten können, Gott bestimmte, ihre Seele, ihr Leben dafür loszulassen; und bei den Reichen würde es, wenn überhaupt, am sichersten eintreten.

Da bei unserer Auffassung von V. 8 in der zweiten Zeile לֵאלֹהִים der gewichtvolle Satztheil ist, so ergänzt sich dieses von selbst zu dem ersten Satze von V. 9, so daß also וְיִקַּר zu vervollständigen ist durch בְּעֵינָיו (Ps. 72, 14. Jes. 43, 4). In solchem Zusammenhange ist nun, wie schon Böttcher (De inf. l. c.) erkannt hat, die Bedeutung von יָקַר entweder überhaupt „gelten", „für gültig erkannt werden", wenn nämlich der Preis daneben steht, wie Sach. 11, 13, oder in positivem Sinne „annehmbar, werthvoll erscheinen". Das letztere findet Jes. 43, 3. 4 in ganz ähnlichem Gedankenbereiche statt, wie an unserer Stelle. Da sagt Jahve, er werde, um Israel sich zu gewinnen, selbst so große Völker und Reiche, wie Ägypten, Kusch und Meroe, hingeben; dieses wird so ausgedrückt, daß Israel in seinen Augen יָקָר, und Ägypten als כֹּפֶר um Israel hingegeben wird. Also gewissermaßen vor die Wahl gestellt, entweder Ägypten zu behalten und auf Israel zu verzichten, oder Israel zu erwerben unter Preisgebung Ägyptens, zieht Jahve Israel vor; es dünkt ihm das Werthvollere, das wohl eines solchen כֹּפֶר werth sei, wie es Ägypten ist. So wird auch hier Gott gedacht, als der wählen könne zwischen einer Summe Geldes, die ihn für die Freilassung der Seele des Menschen entschädige (כֹּפֶר oder פְּדְיוֹן), und dem Fahrenlassen des Geldes unter Festhaltung der Seele; was er erwählt, die Seele oder das Lösegeld, das würde damit als יָקָר in seinen Augen erklärt werden im Gegensatze zum Verschmähten. Indem nun der Dichter sagt וְיִקַּר פִּדְיוֹן נַפְשָׁם, setzt er unter der allgemeinen Voraussetzung der Möglichkeit eines solchen Handels zwischen Gott und Mensch (V. 8) das Eingetretensein des Falles, daß Gotte das Lösegeld, das die Reichen ihm

geboten, annehmbar erschienen sei, daß er es kostbar gefunden habe. Nur die andere Seite hiervon, nämlich das Loslassen der bisher besessenen Sache für den Kaufpreis, drückt dann וְחָדַל לְעוֹלָם aus.

Wir kommen bei unserer Auffassung der ersten Zeile und ihres Verhältnisses zu V. 8 nun nicht mehr in Gefahr, das Subjekt von חָדַל in פָּדְיוֹן, oder in dem אָח V. 8 zu suchen, noch auch es intransitiv zu deuten (so Böttcher); sondern Gott ist Subjekt. Das Wort חָדַל aber, welches von Menschen gebraucht z. B. Richt. 20, 28 das Abstehen von einem Thun im Gegensatze zu einer öfteren Wiederholung, Prov. 23, 4 das Aufgeben einer bisher betriebenen Sache gegen eine andere, Jer. 41, 8 das Abstehen von einer begonnenen Metzelei bezeichnet, steht von Gott etwa, um auszudrücken, daß er statt bisheriger Beschlagnahme einen Menschen losläßt (Hiob 7, 16), oder von einer begonnenen Gerichtshandlung absteht (Am. 7, 5); und nach richtiger Erklärung Jes. 2, 22 von den Götzen, welche aufhören, die Menschen als ihr Eigenthum in Anspruch zu nehmen, weil sie als lebendige zu gut sind für die todten Götzen. Danach wird also das Verhalten Gottes, wonach er um einen annehmlichen und angemessen befundenen Kaufpreis von weiteren Heimforderungen der Seele des Menschen oder seines Lebens absteht und sie aus seinem Rechtsanspruche oder Besitzrechte entläßt, ebenfalls mit וְחָדַל ausgedrückt werden können. Wenn aber so die beiden Zeilen des 9. Verses zwei zusammen gehörige Seiten derselben Sache darstellen, so ist der Rhythmus in guter Ordnung, und der Vers hat nichts Anstößiges mehr. Denn, wenn von Ortenberg (a. a. O.) die zweite Zeile zu gewichtlos und kurz findet, so hat er übersehen, welcher Nachdruck auf לְעוֹלָם liegt. Denn dieses schleppt nicht bedeutungslos nach, sondern unterscheidet gegenüber einem zeitweiligen Abstehen Gottes von der Heimforderung des Menschenlebens, wie es Hiob 10, 20 gemeint ist, ein solches, kraft dessen es auf ewig freigegeben wird. Dann ist aber auch ein richtiger Fortschritt in der Gedankenbestimmung da: nachdem in der ersten Zeile im All-

gemeinen gedacht ist, daß Gotte ein Lösungsgeld annehmbar erschienen sei, wird dieses durch die zweite Zeile dahin näher bestimmt, wie die Summe so groß und kostbar erschienen sei, daß Gott auf ewig darum das Leben freiließe. Dieses nämlich ist das allein Entscheidende, daß mit dem Reichthume nicht bloß eine zeitweilige Verschiebung des Lebensendes, sondern die vollständige Aufhebung desselben etwa erreicht werde.

Nun schließt sich der Optativ וְיִחִי leicht in dem Sinne an, daß er die gewünschte Folge bezeichnet, welche unter dem Eintritte dessen, was in V. 9 gesagt ist, stattfinden würde: „Wenn annehmlich erschienen wäre die Lösung ihrer Seelen, und er auf ewig abgestanden wäre, daß er nun abermals lebte auf immer, nicht sähe die Grube." Wir brauchen also weder V. 9 zu übergehen, um rückwärts die passende Anknüpfung für V. 10 zu finden (so Ewald und Delitzsch), noch die Verse 9 und 10 mit Olshausen umzustellen, noch endlich mit Hitzig V. 10 als Concessivsatz zu fassen, der eine neue Periode beginne: „mag er noch fortleben eine Ewigkeit, nicht schauen die Grube: doch wird er sie schauen", eine Verrenkung des natürlichen Sinnes, welche, wie Olshausen richtig bemerkt, bei der Gleichbedeutendheit von לָנֶצַח und לְעֹלָם, die nur wechseln, um Übelklang zu vermeiden, ganz unerträglich ist. Der Dichter hätte ja müssen statt לָנֶצַח vielmehr etwa יָמִים רַבִּים schreiben. Der Übergang in den Singular bei וְיִחִי darf ebenso wenig befremden wie Ps. 72, 14. 15, welche Stelle ganz gleich ist; Subjekt ist nicht ein bestimmter vorher Genannter, sondern beidemale ein Beliebiger, bei welchem der eben vorher genannte Fall eintritt, also im Deutschen „so Einer" oder „ein Solcher".

Man übersetzt gewöhnlich וְיִחִי mit „leben" in dem Sinne von „leben bleiben"; aber חָיָה heißt auch „in den Genuß des Lebens eintreten", entweder von einem Todten, der wieder lebendig wird, wie Ez. 37, 5. 6; oder von einem Kranken, der, statt dem drohenden Todesschicksale zu verfallen, seine Lebenskraft wieder gewinnt (Jes. 38, 9. 21); oder von einem durch Gewaltthat in Lebensgefahr Gekommenen, der davon be-

freit wird, wie Ps. 72, 15. Da hier nun von einer Lösung der Seele die Rede ist, welche nur in dem Augenblicke geschehend gedacht werden kann, wo Gott im Tode die Seele heimfordert, so kann die Wirkung davon, daß Gott von dieser seiner Forderung auf immer absteht, wenn sie mit וְחַי עוֹד לָנֶצַח bezeichnet wird, nur die sein, daß der Mensch von seinem Sterbelager in den abermaligen Vollgenuß seines Lebens, nunmehr auf Nimmeraufhören eintritt. Und so übersetzen wir „daß er abermals lebe, d. h. von neuem sein Leben lebe, bis in Ewigkeit". Lediglich dieses לָנֶצַח, welches als unterscheidendes Charakteristikum dieses Lebensgenusses gegenüber dem früheren mit der Geburt beginnenden Leben alles Gewicht hat, näher zu bestimmen, ist der Satz לֹא יִרְאֶה שָׁחַת angehängt: die Dauer des Lebens, welche ihm nun zusteht, ist eine solche, die durch kein Sterben beschränkt wird.

Wenn wir nunmehr auf diesen Satz zurücksehen, so lautet er: „Ja wenn nur einen Loskauf vollbringen könnte ein Mensch, wenn er Gotte sein Lösegeld geben könnte, und es wäre dann von ihm gültig befunden ihrer Seele Kaufgeld und er hätte auf immer Abstand genommen, so daß so Einer nun abermals leben könnte in einem fort, ohne die Grube zu sehen!" und dieses verknüpft sich mit V. 6 und 7 so, daß hieraus als Nachsatz ergänzt wird: „dann hätte ich Grund, mich wegen meiner Noth, wenn es mir elend geht, zu fürchten, und mich unglücklich zu fühlen, wenn reiche Prahler mich nicht auf- und weiterkommen lassen. Aber es ist kein Grund dazu vorhanden, mich meiner Armuth wegen bei ihrem Reichthume zu fürchten, weil ihr Reichthum der im Sterben sich erzeigenden Hand Gottes gegenüber ebenso ohnmächtig ist, wie meine Armuth." Hinsichtlich des wesentlichen Gutes, wonach das Menschenherz sich sehnt, nämlich eines durch Gott freien Lebens, stehen alle Menschen, Reich und Arm in dem gleichen Verhältnisse, daß sie es nämlich nicht mit irdischen Mitteln sich sichern können. Aber der Dichter durfte die entgegenstehende Hypothese, die er mit solcher Vorliebe verfolgt hat, nicht dem Hörer überlassen, daß er sie mit der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit vergleiche.

Er selbst hält ihr die sie widerlegenden Thatsachen mit dem כִּי des 11. Verses gegenüber, welches sowohl nach Fragen mit אִם wie Hiob 31, 16—18; Ps. 44, 21. 22, als nach Wunschsätzen, wie Hiob 14, 14—16, im Deutschen mit „aber nein!“ oder mit „so aber, wie es jetzt wirklich ist“ wiedergegeben werden muß. Es ist deshalb gegen den Zusammenhang, wenn Hengstenberg כִּי יִרְאֶה mit „wenn er sieht“ übersetzt, das Übrige von V. 11 als Objektssatz und V. 12 als Nachsatz faßt, was an sich schon einen untauglichen Gedanken ergibt; denn die Wahrnehmung V. 11 ist eher geeignet, das Gegentheil von V. 12 zu wirken, als das dort Gesagte, und daß dasselbe Subjekt im Vordersatz durch ein singularisches, im Nachsatze durch ein pluralisches Pronomen ausgedrückt werde, ist um so unmöglicher, als dazwischen ein anderes Subjekt im Plural eingetreten ist, auf welches allein das plur. Pronomen von V. 12 natürlicher Weise zurückbezogen werden kann.

Es ist sonach wohl zu begreifen, daß die neueren Ausleger sich für eine andere Erklärung entschieden haben, die dem כִּי seine adversative Bedeutung läßt, indem sie übersetzen: „aber nein, er wird sehen“, nämlich die Grube. Gegen eine solche Objektsergänzung läßt sich nichts einwenden, da יִרְאֶה, wie schon die Akzentuatoren gemeint haben, Wiederaufnahme von יִרְאֶה וַיִּשְׁמָח sein könnte. Aber um so bedenklicher wird das Folgende, wenn כִּי יִרְאֶה einen Satz für sich bildet. Man sieht gar nicht ein, wie der folgende Satz von dem Sterben der Weisen und der Thoren überhaupt so ohne weitere Bestimmung und Vermittlung hierherkäme, zumal das יַחַד, welches die Gleichheit gegenüber sonstigem Unterschiede hervorhebt, nicht so gestellt ist, daß es die Weisen und Thoren verbände, sondern die Dummen und die Thoren, von denen Niemand zweifelt, daß sie denselben Weg gehen. Wo aber bleibt vollends die poetische Form, der Parallelismus, wenn כִּי יִרְאֶה, dieser bei seiner Wichtigkeit im Zusammenhange so verzweifelt kurze Satz, statt einen selbständigen Ort zu finden, mit einem ganz heterogenen wie חֲכָמִים יָמוּתוּ in eine einzige Zeile zusammengedrängt werden muß, bei der der zweite Satz ein solches

Übergewicht erlangt, daß in der zweiten Parallelzeile alle Spur der Erinnerung an jenen ersten davor verwischt ist? Olshausen ist der Einzige, welcher diese Unangemessenheit so groß findet, daß er die jetzt übliche Erklärung darum entschieden verwirft. Aber wenn er dann כִּי יִרְאֶה als Rest eines sonst abhanden gekommenen Distichs ganz beiseite läßt und die bis יִאבְדוּ folgenden Worte als selbständiges Distich faßt, so adoptirt er damit nur im Übrigen die herkömmliche Auslegung und Akzentuation und, was das schlimmste ist, begeht er um ihretwillen einen kritischen Schnitt an כִּי יִרְאֶה, zu dem mit der üblichen Erklärung zugleich alle Veranlassung wegfällt.

Daß derselbe Dichter, welcher V. 3b יַחַד עָשִׁיר וְאֶבְיוֹן gesagt hat, nunmehr יַחַד כְּסִיל וָבַעַר verbunden habe, hat äußeren Schein, in Wirklichkeit aber läßt es sich nicht denken. Wenn also die Akzentuation jenem folgte, indem sie durch Rbia יָמוּתוּ von יַחַד schied, so folgen wir lieber dem natürlichen Verstande und setzen das Rbia bei יַחַד. Denn wenn Ps. 62, 10 von der einen Gattung von Wesen, den Menschen, gesagt wird הֶבֶל יַחַד הֵמָּה, so daß יַחַד im Sinne von „allesammt" hinter dem Prädikate steht, oder Ps. 88, 18 von den Zorneswogen Jahves הִקִּיפוּ עָלַי יַחַד, so sehe ich nicht ein, weshalb es nicht von den Weisen als einer besonderen Klasse heißen soll יָמוּתוּ יַחַד „sie sterben allesammt"; und wenn der Hebräer, wo er für verschiedene Fälle dieselbe Regel als geltend hinstellen will, es liebt, jene ohne äußere Verbindung unter sich nebeneinander zu setzen, wie z. B. Ps. 91, 5. 6, wo der Gegensatz der Tageszeiten als keinen Unterschied machend erscheint, oder Jes. 43, 2. 3: כִּי תַעֲבֹר בַּמַּיִם — כִּי תֵלֵךְ בְּמוֹ־אֵשׁ, oder Jes. 9, 19: וַיִּגְזֹר עַל יָמִין neben וַיֹּאכַל עַל שְׂמֹאל, so wird auf jenen Satz folgen können, wie hier geschieht „Thor und Dummer — sie kommen um". Natürlich ist dem Gegensatze gegenüber zwischen Weisen und Thoren מוּת und אָבַד ebensosehr nur Variation eines und desselben Begriffes, wie z. B. zwischen רָעֵב und לֹא שָׂבְעוּ in Jes. 9, 19. Wollen wir nun aber כִּי יִרְאֶה unterbringen, so müssen wir dieses auch für den zweiten Satz ergänzen, so daß es zum ersten Male חֲכָמִים, zum

zweiten כְּסִיל וָבַעַר zum Objekte hat. Natürlich ist dann der Distinktivus zwischen יִרְאֶה und חֲכָמִים ungehörig und ein solcher vor יָמוּתוּ und יֹאבֵדוּ anzubringen, welche den kurzen Nachsatz zu יִרְאֶה als dazu gehörigem Vordersatze bringen und angeben, was das Ziel der Wahrnehmung ist. Demnach ist zu übersetzen: „so aber, wie es ist, sieht er nach den Weisen — sie sterben allesammt; nach dem Thoren und Dummen — sie kommen um", und wir erhalten jene geflügelte Art des Parallelismus, bei welchem gewichtige Begriffe aus dem ersten Parallelgliede im zweiten ergänzt werden und auch als bloß ergänzte noch Rektionskraft besitzen, eine Weise der Satzpaarung, welche jenes bekannte Lied Ps. 114 und den zweiten Theil des Jesaja besonders auszeichnet. Vgl. z. B. Ps. 114, 5 מַה לְּךָ הַיָּם כִּי תָנוּס und die Parallelzeile: הַיַּרְדֵּן תִּסֹּב לְאָחוֹר, wo ebenso wie V. 6 aus der ersten Zeile nicht bloß מַה לְּךָ zu ergänzen ist, sondern auch תִּסֹּב abhängt von einem dorther zu supplirenden כִּי; ebenso öfters im 89. und 78. Psalm, z. B. Ps. 78, 35. 45. Daß hierin kein Unterschied entsteht, wenn schon die erste Zeile als kurzen Nachschlag einen Nachsatz gebracht hat, wie hier, wo יָמוּתוּ יַחַד den Nachsatz bildet und gleichwohl die Rektionskraft des Verbums im Vordersatze noch darüber hinausschießt und ein zweiter Akkusativ zu יִרְאֶה nachfolgt, sieht man z. B. Jes. 43, 2, wo in der zweiten Zeile aus dem Vordersatze der ersten כִּי תַעֲבֹר zu כַּנָּהֳרוֹת ergänzt wird, obwohl der Nachsatz אִתְּךָ אָנִי dazwischengetreten ist, und Jes. 41, 26, wo מִי הִגִּיד ergänzt wird, obwohl der Folgesatz וְנֵדֵעָה dazwischen gefallen ist. Nur muß dann überall auch die zweite Zeile an der korrespondirenden Stelle solchen Nachschlag eines Nachsatzes erweisen. Der poetische Rhythmus ist somit regelrecht und der Sinn zusammenhangsgemäß; denn רָאָה ist das Sehen des Beobachtenden wie z. B. Gen. 11, 5. Ps. 9, 14; des Ausschauenden wie Jes. 41, 28, der nach Thatsachen sucht, um einer Sache gewiß zu werden. Wenn ein Reicher in dem Gedanken, ob und wie er sich durch sein Geld wohl vom Tode lösen könne, sich umsieht, er mag nun seinen Blick auf die

werfen, welche ihren Reichthum klug verwenden und dafür gelten (חֲכָמִים), oder auf die, welche ihn in thörichter Prasserei zwecklos vergeuden, unterschiedslos sieht er sie alle dem Tode verfallen. Denn indem sich „Weise“ und „Thor“ nun im Zusammenhange als eine Unterscheidung unter den Reichen selbst zu erkennen gibt, hat die Erwähnung jenes Gegensatzes ihre Nothwendigkeit.

Bieten aber so die beiden ersten Zeilen von V. 11 einen in sich geschlossenen Gedanken, so werden wir mit וְעֻזְבוּ einen neuen Satz anfangen müssen, zumal dieses Verbum ein anderes Subjekt haben muß, als die Verba יִרְאֶה und יָמוּת; denn die, von denen dieses gesagt war, wurden nicht nach der Seite gedacht, nach welcher sie Vermögen hatten, sondern nach welcher sie entweder Weisheit oder keine besaßen, und es handelte sich zunächst nach V. 8—11 bloß um die Wahrnehmung, daß kein Mensch vor dem Sterben bewahrt bleibe, nicht um die andere, daß er sein Vermögen nicht behalte. Dieses tritt vielmehr jetzt als eine zweite wahrgenommene Thatsache unter das כִּי neben die erste, die in den beiden ersten Zeilen ausgesagt ist, so daß also וְעֻזְבוּ neben יִרְאֶה und dessen Objekt tritt, nicht als Folge untergeordnet, sondern als vorliegende geschehene Thatsache demjenigen nebengeordnet, was im ersten Satze als immer geschehend wahrgenommen wurde. Dann ist aber für וְעֻזְבוּ im Folgenden das Subjekt zu suchen, und da man erwarten darf, daß das Subjekt in einer Weise beschrieben sein werde, welche sein früheres Sein zu dem ihm nun eignen in Contrast stellt, so läge es am nächsten, den Satz קִרְבָּם בָּתֵּימוֹ לְעוֹלָם וג׳ als Relativsatz zu fassen, der das Subjekt von וְעֻזְבוּ hergäbe: „und hinterlassen haben Anderen ihr Vermögen solche, deren Inneres ihre Häuser waren auf ewig, ihre Wohnungen von Geschlecht zu Geschlecht“, d. h. deren Sinn auf ihre Häuser stand. Aber wenn sich auch diese Deutung von קִרְבָּם durch Ps. 5, 10 einigermaßen erklären ließe, so würde dabei völlig unerklärt bleiben, weshalb hier לְעוֹלָם mit solchem Gewichte daneben stände, daß es sogar durch לְדוֹר וָדוֹר noch einmal hervorgehoben werden konnte; denn es läge ja

natürlicher Weise nur auf der Thatsache das Gedankengewicht, daß sie überhaupt ihre Häuser zu ihrem Herzen gemacht haben. Sodann bliebe völlig unerklärt, weshalb von den Besitzthümern, anstatt etwa Silber und Gold gerade die Häuser genannt werden. Denn wir dürfen uns nicht täuschen: indem derselbe Begriff im Parallelgliede wiederkehrt, anstatt mit einer anderen Spezialität des Begriffes „Eigenthum" zu wechseln, wird das Haus in einer Weise hervorgehoben, daß es im Gegensatze zu anderen Hinterlassenschaften gemeint sein muß. Dieses spricht auch alles gegen die z. B. von Hupfeld, Böttcher u. A. vertretene Auffassung, welche, obgleich V. 12ᵃ als absoluten Satz fassend, im Einzelnen auf denselben Sinn hinauskommt. Auch Delitzsch und Hitzig nehmen den Satz absolut, aber קִרְבָּם mit „ihr Gedanke" übersetzend und dieses auslegend: „sie denken"; sodann ist ihnen zu dem Subjekte קִרְבָּם nicht mehr, wie jenen Auslegern, בָּתֵּימוֹ das Prädikat, sondern בָּתֵּימוֹ לְעוֹלָם als Satz „daß ihre Häuser ewig seien", oder „die Ewigkeit ihrer Häuser". Niemand wird leugnen, daß bei dieser Auffassung לְעוֹלָם seine nothwendige Stelle hätte. Aber der Gedanke ist im Zusammenhange ganz unpassend; denn das ist doch kein Contrast, wie wir ihn erwarten, daß sie ihren Häusern eine über ihr eignes Leben weit hinausreichende Dauer beilegen, und daß sie selbst davon müssen. Es wäre vielmehr zu erwarten, daß der Dichter sagte: „sie leben so und denken so, als ob sie immerfort im Genusse ihrer Güter bleiben würden, aber sie müssen davon". Und um die sprachliche Berechtigung dieser Deutung steht es sehr bedenklich, indem קֶרֶב wohl wie לֵב mit den Willensstrebungen gleichgesetzt werden kann, die seinen Inhalt ausmachen, nicht aber, wie hier geschehen sein würde, mit einem Urtheilssatze, in welchem lediglich durch das Denken Subjekt und Prädikat verbunden sind. Da hätte müssen nach Analogie von Ps. 10, 4 für קִרְבָּם etwa מַחְשְׁבוֹתָם und statt der indirekten Rede die direkte gesetzt sein: בָּתֵּינוּ לְעוֹלָם; aber echthebräisch wäre doch lieber gesagt worden אָמְרוּ בְּקִרְבָּם בּ״ לְ״ mit folgender direkter Rede. Da sonach mit קִרְבָּם nichts anzufangen scheint, so haben schon LXX, Syr.

קִרְבָּם geschrieben und Ewald ist ihnen beigetreten. Dann wäre zu übersetzen: „ihr Grab ist ihre ewigen Wohnungen" u. s. w.; denn regelrecht wäre קִרְבָּם Subjekt; aber mit der Übersetzung wird sofort klar, daß dieses eine unmögliche Construktion ist, und dann besser mit Olshausen, von Ortenberg (a. a. O.) קִרְבָּם gesprochen und dieses Wort zum Prädikate gemacht würde. Dann ergäbe sich ein Gedanke, der in sich selbst verständlich und von großer Kraft wäre. Aber wem es nicht bloß auf eine Summe in sich verständlicher Sätze, sondern auf einen nothwendigen Fortschritt in den Gedanken ankommt, und wer mit uns וְעָזְבוּ für den Anfang eines neuen Distichs nimmt, der wird mit dieser Fassung von V. 12ª nicht zufrieden sein können. Danach ist nämlich ein Relativsatz als Subjekt zu עָזְבוּ zu erwarten, und da der LXX קִרְבָּם gewiß Conjektur ist, so versuchen wir auf andere Weise mit der Lesart קרבם zurechtzukommen!

Gehören nach richtiger Auffassung die Worte von וְעָזְבוּ in V. 11 bis לְדוֹר וָדוֹר in V. 12 eng zusammen, so kann bei der später eingetretenen falschen Trennung leicht nach חֵילָם vor קרבם ein מ untergegangen sein. Denn da dieses bei der Aussprache קִרְבָּם nur als Präposition genommen werden konnte und es dann keinen Sinn gab, so mochte es als bloße Verdopplung des Schlußbuchstabens von חֵילָם erscheinen. Aber der Dichter beabsichtigte vielmehr die Aussprache מְקָרְבִים als Part. Piel von קרב. Betrachten wir den nun entstehenden Satz in V. 12 מְקָרְבִים בָּתֵּימוֹ לְעוֹלָם מִשְׁכְּנֹתָם לְדוֹר וָדוֹר, so lautet derselbe wörtlich übersetzt: „es rücken heran ihre Häuser an ewige Dauer, ihre Wohnungen in Geschlecht und Geschlecht". Wie nämlich Lev. 21, 6: מַקְרִיבִם, so konnte das Part. Piel hier מְקָרְבִם geschrieben werden; קָרַב aber heißt wie Ez. 36, 8 mit folgendem לְ intransitiv „nahe herangerückt, herangekommen sein an etwas, heranreichen" und konnte von den Häusern um so eher gesagt werden, als Jes. 5, 8 die, welche Häuser auf Häuser, Äcker auf Äcker erwerben, genannt sind: מַגִּיעֵי בַיִת בְּבַיִת שָׂדֶה בְשָׂדֶה יַקְרִיבוּ. Der Dichter meint, man gewahrt Paläste, welche, seit sie von ihrem ersten Besitzer erbaut wor-

den sind, nun schon so viel Geschlechter überdauert haben, daß ihre Dauer jetzt fast einer Ewigkeit nahekommt. Im zweiten Gliede מִשְׁכְּנֹתָם לְדֹר וָדֹר braucht man nicht als Prädikat הָיוּ zu ergänzen, sondern der Begriff des קָרַב kann in größerer Allgemeinheit fortwirkend gedacht werden (wie Jes. 51, 8. Thren. 5, 19): sie sind nahe gekommen in die Gegenwart herein schon durch mehrfache Generationen. Denn לְדֹר וָדֹר meint nicht die zukünftigen Geschlechter, sondern das gegenwärtige mit Einschluß aller früheren, welche bis jetzt seit Erbauung der Häuser verlaufen sind, gerade so wie die Formel Ps. 77, 9 gebraucht ist. Denn auch dort steht sie einem לָנֶצַח wie hier einem לְעוֹלָם parallel, und die Vergleichung von V. 6 daselbst ergibt, daß dem Dichter die bis in seine Gegenwart dauernde Zurückhaltung der Gnade Jahve's als auf eine Ewigkeit ausgedehnt erscheint. Diesen zweigliedrigen Satz verbinden wir nun mit den Worten וְעָזְבוּ לַאֲחֵרִים חֵילָם als das Subjekt desselben ausdrückenden Relativsatz. So erhalten wir ein Tristich, welches Parallelismus nur in den beiden letzten Zeilen zeigt, die gleichermaßen den Sinn der ersten näherbestimmen, wie Ps. 50, 3, wo das in der ersten Zeile ausgedrückte Kommen Gottes zum Zeugnisse in zwei anderen unter einander parallelen näher bestimmt wird. Was aber die Benennung des Subjektes durch einen solchen Relativsatz mit einem Partizip anlangt, so entspricht unserer Stelle vollständig Ezech. 11, 21. Der Subjektsbegriff „solche, deren Herz ihren Götzen nachgeht" ist dort ausgedrückt durch: אֶל־שִׁקּוּצֵיהֶם לִבָּם הֹלֵךְ; so und nicht anders ist hier der Sinn des ersten Satzes in V. 12: „solche, deren Häuser schon an ewige Dauer heranreichen"; und wie dort der Prädikatsatz lautet דַּרְכָּם בְּרֹאשָׁם, so hier עָזְבוּ חֵילָם. Nunmehr entsteht ein allseitig befriedigender Satz: „und es haben Anderen ihr Vermögen gelassen solche, deren Häuser nun schon an ewige Dauer, deren Wohnungen nun schon an Generation um Generation heranreichen". Die hier bezeichnete Thatsache steht der in V. 11 genannten durchaus parallel; dort wurde gesagt, was man an den Weisen und Thoren erlebt, wenn man sie ansieht, nämlich daß sie sterben müssen, daher das Im-

perfekt, weil Bezeichnung dessen, was von da an zukünftig ist, daß man sie zum Gegenstande des Ansehens gemacht hat. Hier wird gesagt, welche Thatsache der Vergangenheit einen die seit langer Zeit bestehenden Paläste lehren; sie haben eine Ewigkeit bestanden, aber sind längst schon in andere Hände übergegangen, und ihr Fortbestand im Wechsel der Geschlechter zeigt im traurigsten Contraste, wie der Mensch mit demselben Reichthume, mit welchem er Ewiges für sich schaffen kann, sich selbst nicht über die einmal gesetzten engen Schranken seiner Lebensdauer zu erheben im Stande ist. Dabei mußte von der Dauer der Häuser im Particip geredet werden, weil sie eine vom Dichter gegenwärtig wahrgenommene, von dem Scheiden der Erbauer aber aus ihrem Besitzthume im Perfekt, weil es eine längst vollbrachte Thatsache ist. Nunmehr begreift sich endlich auch, weshalb gerade von den Häusern gesagt wird, daß ihre Erbauer von ihnen scheiden müssen. Denn die Häuser sind ihr eignes Werk, sind für den eigenen Gebrauch von ihnen eingerichtet und bewahren das Andenken ihrer Erbauer bis in späte Geschlechter; sie bilden in dieser ihrer Eigenschaft den sprechendsten Contrast zu der Vergänglichkeit derer, durch welche sie erbaut worden sind. Die Hierherstellung dieser Aussage ist aber um so kunstvoller und angemessener, als sich so der Dichter den Übergang zu dem Sprüchworte bahnte, in welchem von einem לִין, von einem ruhenden Verweilen des Reichen in seinem Besitze geredet wird.

Dieses Sprüchwort gibt der Dichter aber nicht als einen unverknüpften Satz, sondern durch ו des Gegensatzes mit einem anderen Satze verbunden, nämlich mit קָרְאוּ בִשְׁמוֹתָם עֲלֵי אַדְמוֹת. Denn für diese Worte bleibt in V. 12 nun keine Stelle mehr, und wir fassen sie mit V. 13 zu einem Tristich zusammen, das den ersten Haupttheil des Gedichtes voll abschließt, was sich auch dadurch empfiehlt, daß ohne Verbindungspartikel ein neues Verbum finitum zu Anfange steht. Daß zu קָרְאוּ nicht die Reichen Subjekt sind, darin müssen wir jetzt mit Hitzig übereinstimmen, denn für uns war schon im vorhergehenden Satze בְּקִרְבָּם Subjekt und nicht mehr die Reichen; wir übersetzen also „man

ruft". Im Übrigen zeigt ja auch die Correspondenz zwischen den Sätzen מְקֹרָבִים בָּהֵימוֹ und קָרְאוּ בִשְׁמוֹתָם, daß die Anlage dort für die hier stattfindende von bestimmendem Einfluße gewesen ist, und daß also auch hier das Suffix ־ם die Reichen im Unterschiede von dem Subjekte des Verbums meint. Dagegen in der Auffassung von קָרָא בְשֵׁם עַל haben Böttcher (De inf., p. 195 sq.) und Delitzsch gegen Hitzig Recht, wenn sie seine Übersetzung „man preist ihre Namen in den Ländern" für sprachgebrauchswidrig erklären. Aber auch der Sinn ist unpassend, indem der Ausdruck „in den Ländern" bedeutungslos nachschleppte; denn sollte damit gesagt sein „bis in ferne Länder", so würde לְמֶרְחָקִים oder לָרָחֹק haben stehen müssen; oder aber „auf der Erde" im Gegensatze zu der Unterwelt, wo die Gepriesenen jetzt sind, so wäre עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה angezeigt gewesen. Dagegen ist die Übersetzung „man benennt mit ihren Namen ganze Gegenden" unanfechtbar. Denn da man passivisch sagt נִקְרָא בְשֵׁמִי (Jes. 43, 7) für: es wird einer nach mir genannt, und wiederum עַל שְׁמִי נִקְרָא (Jes. 4, 1. Am. 9, 12) für „es heißt etwas nach meinem Namen", beides in dem Sinne von „es wird als mein Eigenthum, als mir gehörig bezeichnet", so kann auch beides verbunden werden wie hier נִקְרָא בְשֵׁמִי עַל oder transitiv קָרָא בְשֵׁמִי עַל, so daß בְּ das Produkt des Rufens einführt wie Gen. 45, 2 und Ps. 78, 2 und עַל wie Jon. 1, 2 die Richtung des Rufes angibt. Nothwendig war aber statt שְׁמוֹתָם vielmehr בְּשֵׁמוֹתָם, wenn der Dichter, welcher zu קָרְאוּ als Subjekt nicht die Reichen denkt, verhüten wollte, daß man durch den vorhergehenden Satz מְקֹרָבִים בָּהֵימוֹ sich bestimmen ließe, jetzt שְׁמוֹתָם zum Subjekte zu machen.

Ist nun der Sinn dieser Worte „man benennt mit ihren Namen ganze Gegenden" (קָרְאוּ von dem was geschehen ist und noch geschieht), „man gebraucht noch ihre Namen, um Ländereien und Besitzthümer zu unterscheiden, weil sie dieselben früher besessen", so bildet das in V. 13 angeschlossene Sprüchwort einen um so passenderen Gegensatz, als das daselbst voranstehende אָדָם mit אֲדָמוֹת zusammenklingt. Was hilft es, daß

die אַדְמוֹת noch vorhanden sind und den Namen bewahren, auf den sie einst geschrieben worden, wenn der אָדָם selbst, welchen der Name bezeichnet, nicht mehr da ist? Das ist keine Ewigkeit, wenn der Name in Beziehung bleibt zu den Besitzthümern, der Mensch aber nicht mehr vorhanden ist, durch dessen Dasein allein jener Name mehr ist, als ein leerer Schall. Im Deutschen können wir freilich dieses auch Jes. 6, 11 beabsichtigte sinnige Wortspiel nicht wiedergeben, aber die Verknüpfung der Sätze lautet nun: „man nennt nach ihren Namen Ländergebiete, aber (wie das Sprüchwort sagt) „ein Mensch in Pracht, so daß er nicht darin verbleibt, ist gleich dem Vieh, das abgethan wird".

Man meint gewöhnlich, der Mensch überhaupt werde hier als ein solcher bezeichnet, der in seiner Pracht nicht bleibe und dem Viehe gleich sei. Aber nicht בְּיקָר בַּל יָלִין, sondern einzig נִמְשָׁל ist das Prädikat, und die ganze erste Zeile ist Subjektsbezeichnung, wie V. 21 aufs deutlichste zeigt. Aber auch die Syntax: denn sollte gesagt werden „die Menschen bleiben überhaupt nicht in ihrem Besitze", so hätte es müssen heißen וְהָאָדָם בַּל יָלִין בְּיקָרוֹ und dann בַּל יָלִין בְּיקָרוֹ. Das artikellos vorangestellte וְאָדָם muß nothwendig durch das Folgende näher bestimmt werden; also אָדָם בְּיקָר „ein Mensch in Pracht", d. h. der sich im Glücke und Glanze irdischen Besitzes befindet. Dann kann aber בַּל יָלִין nicht Prädikat sein, weil es zu unbestimmt lautet, sondern nur ein das „Sein in Pracht" negativ näherbestimmender Anhang zur Subjektsbezeichnung. Denn dazu dienen solche kurze Sätze, בַּל mit folgendem Imperfekt, um an einen vorhergehenden Satztheil in dem Sinne von „so daß nicht" eine Näherbestimmung anzuhängen, z. B. Ps. 78, 44: וְנֹזְלֵיהֶם בַּל יִשְׁתָּיוּן „und ihre Bäche, so daß sie dieselben nicht trinken konnten"; Ps. 140, 11 „in Fluten, so daß sie nicht daraus emporkommen können" oder Prov. 19, 23: יָלִין בַּל יִפָּקֵד „er wird ruhig verweilen, so daß er nicht heimgesucht wird". Ebenso ist auch hier בַּל יָלִין Näherbestimmung zu בְּיקָר „ein Mensch in Pracht, so daß er doch nicht darin bleibt". Nur ein solcher wird durch das Sprüchwort dem Viehe gleichgestellt, nämlich dem Schlachtviehe.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Dichter dem Sprüchworte, um es so abbeugen zu können, wie er V. 21 thun wollte, einen etwas anderen Wortausdruck gegeben hat, jedoch mußte derselbe dem ursprünglichen so nahe bleiben, daß keine Sinnesänderung entstand und die Zuhörer sich sofort an das ihnen bekannte Wort erinnert fanden. Wir fragen uns aber, wie das Volk jenes Sprüchwort gemeint habe, und auf was für Fälle es angewandt wurde. Da kann nun nach der Art, wie אָדָם zuerst durch בִּיקָר, sodann durch בַּל יָלִין näher begrenzt wird, kein Zweifel sein, daß *erstens* nicht das Schicksal *des Menschen* überhaupt, *zweitens* nicht das *des Reichen* überhaupt mit dem des Schlachtviehs verglichen wird, sondern das Schicksal eines solchen, der *mitten in seinem Reichthum plötzlich verarmt* oder der mitten in seinem großem Glücke aus seinem Besitze fällt, so daß es zu einem behaglichen Genießen seines Reichthums nicht kommt. Denn בַּל יָלִין bezeichnet nach Ps. 25, 13 eben dieses, daß er zwar Reichthum gewinnt und besitzt, aber ihn nicht im Genuße behält. Von einem solchen Menschen muß man nach dem ersten Blicke sagen, daß Gott ihn nur habe reich werden lassen, um ihn desto schrecklicher zu stürzen, ihn nur habe zur Geltung kommen lassen, um sein Andenken desto spurloser zu verwischen, daß er *für sich* nichts davon gehabt habe, wenn er reich wurde. Und dem vergleicht sich passend das Schicksal des Schlachtviehs, welches nur darum vor dem anderen Viehe gemästet wird, damit es desto bälder abgethan werde, welches Nichts von dem größeren Behagen hat, das man ihm verschafft. Auf demselben Gedanken beruht es, wenn *Jakobus* den Reichen sagt, daß, weil ihre Hingabe an den Genuß ihrer Schätze unmittelbar vor dem Gerichtstage stattgefunden, der ihrem Behagen ein plötzliches Ende machen wird, der gegenwärtige Genuß ihrer Schätze nur ein τρυφᾶν, ein τρέφειν τὰς καρδίας ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς sei (5, 5). Also von solchen Reichen, die entweder durch plötzliche Verarmung oder durch einen vorschnellen Tod an dem Genuße des erworbenen Reichthumes gehindert oder wie jener Mann Luk. 12, 17. 18 mitten in ihren

Entwürfen für solchen Genuß abgerufen werden, von solchen ist das Sprüchwort im Sinne des Volkes gemeint, nicht von den Reichen, die bis ans natürliche Lebensende ihren Reichthum ausgenoßen haben.

Aber der Dichter meint es anders; er hat überhaupt das Schicksal derer, welche nach V. 7 sich auf ihren Reichthum verlassen und kein anderes Gut haben, als ihre irdischen Schätze, gleichviel ob sie eines frühen Todes, oder ob sie in hohem und behaglichem Alter sterben, so dargestellt, daß er den Hörer unvermerkt zu der Anerkennung des Satzes bringt, daß es ihnen allen so ergehe, wie es das Sprüchwort sage. Ihnen allen steht es bevor, daß sie durch ein unabwendbares Geschick von dem losgerissen werden, was ihr Besitz und Gut war, ihnen allen, daß sie ihre Schätze dem Genusse Anderer zurücklassen müssen, und wenn man nach ihrem Tode ihre Besitzthümer anschaut, mit denen ihr persönliches Leben so eng verbunden gewesen ist, daß dieselben noch ihren Namen tragen, sie selbst aber nirgends mehr findet, so erweckt diese Wahrnehmung ebenfalls den Gedanken an das Schicksal des Schlachtviehs, dem überall sonst vom Volke bloß das Schicksal derer verglichen wird, welche ihren Reichthum verlassen müssen, ehe sie ihn genossen. Nur dann versteht man den Dichter, wenn man dieses im Auge behält, daß er ein Sprüchwort vertiefen will, daß er seine Hörer in demselben eine viel allgemeinere tiefere Bedeutung erkennen lehrt, als sie damit verbinden. Deshalb stellt er es auch so ans Ende, daß die Hörer durch das Vorhergehende gezwungen sind, wenn sie sich nun zu ihrer Überraschung ihrem wohlbekannten Sprüchworte gegenübergestellt finden, diesem einen andern Sinn beizulegen, als sie bisher gethan haben.

Rückblick auf Gang und Inhalt des ersten Theiles.

Und nun können wir den Gang und Inhalt des ersten Theiles dahin bestimmen, daß der Dichter ausgehend von der durch ihren Gegensatz zu den übermüthigen Reichen in den Armen hervorgerufenen Besorgniß, daß ihnen ein wesentliches

Gut versagt sei, etwas Wesentliches fehlen werde, erstens nachweist, daß der Reichthum als solcher den Menschen nicht über die Gleichheit mit anderen erhebe, sofern er sich dem Tode gegenüber ohnmächtig erweise, Arm und Reich gleicherweise sterben müssen (V. 8—10), zweitens, daß der Besitz ihres Reichthums denjenigen, welche keine andere Stütze und keinen anderen Besitz haben, den Tod zu einem größeren Übel macht, als er für den Armen ist, weil sie im Tode ihr wesentliches Gut fahren lassen müssen und, was sie für sich erworben und errichtet, ihnen selbst verloren und in den Genuß Anderer übergeht (V. 11—13). Der Reichthum schützt den, der sich darauf verläßt, nicht vor dem gemeinen Schicksale „des Sterbens" und je mehr er Einen veranlaßt hat, sich auf ihn zu verlassen, desto mehr sieht sich der Mensch im Tode durch ihn betrogen, desto schmerzlicheres Gericht wird für ihn der Tod, gleichwie das Schlachtvieh im Tode ein viel größeres Übel erfährt, als das abgetriebene Zugthier. Was das Volk wußte, nämlich daß der plötzliche Verlust den Reichthum zu einem größeren Übel mache, als die Armuth; was es selbst ausgesprochen hatte, daß derjenige Gewinn von Reichthum nicht beneidenswerth sei, welcher keinen dauernden Genuß desselben begründe, kurz, was das Sprüchwort im Munde des gemeinen Mannes sagt, das hat der Dichter so entfaltet und gewendet, daß es nun zum Trost des Armen geworden ist, der in der drückenden Umgebung solcher sich befindet, denen vermöge ihres Reichthumes Alles gelingt und die in der darauf gebauten Vermessenheit sich Alles erlauben. Denn wenn der Arme bedenkt, daß eben diese Leute mit derselben Nothwendigkeit sterben müssen wie er, so muß er sich sagen, daß sie alle ihm gegenüber demselben Schicksale entgegen gehen, welches er in dem Sprüchworte als ein ungewöhnliches Unglück zu bezeichnen gewohnt war, während ihn selbst seine Armuth davor schützt.

Sonach hat der Dichter wirklich geleistet, was er nach unserer Auslegung in V. 5 versprochen, und wenn er Arm und Reich zum Zuhören auf seine Lehre aufgefordert hatte (V. 3), so hat er jedenfalls die Armen eine Weisheit gelehrt, welche

sie trösten und im Drucke dieses Lebens leiten kann; denn den Reichthum derer, welche in trotziger Selbstsucht die Armen plagen, anstatt sie mit ihren Mitteln zu fördern, mit dem unausweichlichen Geschicke des Sterbens zusammenhaltend, folgerte er, daß der Reichthum dieser Art von Reichen überhaupt kein beneidenswertheres Gut sei, als der Reichthum derer, welche nach dem Sprüchworte durch den Gewinn desselben nur sonderlich unglücklich gemacht erscheinen.

Zweiter Theil: V. 14—21.

Danach dürfen wir erwarten, daß der Dichter auch den Reichen Weisheit darbieten werde, eine Weisheit, durch welche sie vor diesem Schicksale bewahrt werden können; und wenn der zweite Theil mit dem Worte schließt, daß der Mangel an Einsicht die Reichen jenem Schicksale entgegenführe, so scheint er dieser Erwartung zu entsprechen. Der Dichter hebt V. 14 neu an, aber mit Rückbeziehung auf den im ersten Theile erreichten Punkt. Denn das זֶה zu Anfange weist auf das im Sprüchworte gemeinte Schicksal zurück. Dann kann aber dem Dichter nicht das Gewicht darauf liegen, welches Schicksal ihnen zu Theil werde, da dieses schon gesagt ist, sondern nur, welche Leute es seien, denen dasselbe zu Theil würde. Denn wir erinnern uns, daß er das Sprüchwort als von allen trotzigen Reichen geltend erwiesen hat, während das Volk nur diejenigen meinte, die durch einen plötzlichen Unfall ihren Reichthum verlieren, so daß es also wohl an der Zeit war, ausdrücklich zu sagen, wie es der gemeinen Deutung entgegen, weiter greife. Wenn wir nun außerdem כְּסִל לָמוֹ und וְאַחֲרִיתָם das Subjekt bestimmen sehen, so können wir gar nicht zweifeln, daß alles Gewicht auf dem Subjekte liegt, dessen solches Schicksal sei. Danach muß so übersetzt werden, daß דֶּרֶךְ durch einen Genitiv näher bestimmt sei und dieser statt in einem Nomen in einem Relativsatze bestehe: „dieses ist das Geschick derer, welche Selbstzuversicht haben". Es ist mir wahrscheinlich, daß der Dichter geschrieben habe זֶה דֶּרֶךְ מִכְסַל לָמוֹ, eine regelrechte Verbindung wie Hiob 18, 21 und Ps. 16, 3: אַדִּירֵי־חֶפְצִי בָם, so daß דֶּרֶךְ im Stat. constr. stand. Schon LXX haben מִכְסַל

mit מִכְשׁוֹל σκάνδαλον verwechselt, mit welchem Nomen sich die Möglichkeit jener ersten Form allerdings belegen läßt; und es ist leicht möglich, daß ihr sonstiges Nichtvorkommen und eine andere Deutung des Satzes die Punktatoren וְרֹכֶם כְּסִל schreiben ließ. Wäre dieses richtig, dann müßte man gleichwohl unter Hinblick auf Ps. 16, 4: עַצְּבוֹתָם אַחַר מָהֲרוּ so übersetzen, daß derselbe Sinn herauskäme, wie bei der oben genannten Fassung. Es ist das Wesen des כְּסִיל, daß er ein בֹּטֵחַ ist (Prov. 14, 16), und da die Reichen, von welchen der Dichter geredet hat, nach V. 7 als diejenigen gemeint sind, welche ihren Reichthum sich als Grund ihrer Zuversicht und Vermessenheit dienen lassen, so wird כְּסִל oder מִכְסָל nicht sowohl die Thorheit als Mangel bezeichnen, sondern die sorglose Zuversicht, welche dem Armen nach V. 6 abgeht, indem dieser vielmehr voll Besorgniß ist. Auch die zweite Zeile bezeichnet ja einen scheinbaren Vorzug, und so wird es auch die Subjektsbezeichnung im ersten Gliede thun. Alle Die, welche den Armen gegenüber solchen Reichthum besitzen, daß sie nichts fürchten und auf ihn ihre Zuversicht bauen, haben dieses Schicksal, und wie der Dichter weiter sagt, gerade solche, hinter denen man mit dem Munde Wohlgefallen bezeugt.

Gewöhnlich freilich legt man diesen Worten einen anderen Sinn bei, indem man בְּפִיהֶם als Objektsangabe zu יִרְצוּ faßt, entweder in dem Sinne von „gerne ähnlich reden", während רָצָה בְּפִי doch nur heißen kann, an dem Ausspruche Jemandes Gefallen haben, oder in dem Sinne von „Beifall finden und Beifall zollen an ihren Reden". Jenes ist die Meinung Ewalds, dieses die Delitzschs und Hitzigs. Aber beide widerstreiten dem Zusammenhange, wo von Reden der Reichen in keiner Weise gesprochen worden ist. Aber wie man für „ הָיָה עִם פ „mit Jemandem Umgang pflegen, Gemeinschaft halten" dann sagen kann רָצָה עִמּ (Ps. 50, 18. Hiob 34, 9), wenn hervorgehoben werden soll, daß man mit Lust solche Gemeinschaft unterhält, so wird man auch anstatt הָיָה אַחֲרֵי (Ex. 23, 2. Ps. 94, 15) „hinter Jemandem her sein", „ihm nachgehen", dann רָצָה אַחֲרֵי sagen dürfen, wenn auszudrücken ist, daß man mit Bezeugung des Wohlgefallens hinter Einem drein

geht. Hiernach verbinden wir וְאַחֲרֵיהֶם יִרְצֶה mit einander und übersetzen „und hinter denen man mit Wohlgefallensbezeugung her geht“. Die Betreffenden sind auf dem Wege gedacht und sind dahingegangen, natürlich wie das דַּרְכָּם vorher fordert, den Weg des Todes; und daß man hinter ihnen her ist mit Bezeugung von Wohlgefallen, kann demnach nur sagen wollen, daß man sie glücklich preist, daß man bis in ihren Tod hinein eitel Glück und Gutes an ihrem Ergehen findet. Wenn nun das Suffix in בְּפִיהֶם sich auf dasselbe Nomen bezöge, wie das in אַחֲרֵיהֶם, so würde entweder das eine oder das andere dieser beiden Wörter entbehrlich sein. Die Stellung beider ist nur dann nothwendig, wenn בְּפִיהֶם in gegensätzlich betonter Weise angibt, womit man Wohlgefallen an ihnen hat und bezeugt. Und indem wir uns erinnern, daß Jes. 29, 13 der Gottesdienst des israelitischen Volkes mit den Worten בְּפִיו וּבִשְׂפָתָיו כִּבְּדוּנִי וְלִבּוֹ רִחַק מִמֶּנִּי als ein Thun beschrieben wird, wonach man Gott mit dem Munde ehrt, aber das Herz von ihm ferne hält, so werden wir die Worte unseres Dichters jetzt ebenfalls von einem Beifall verstehen, der im Widerspruche mit der Stimmung des Herzens laut wird. Das begreift sich hier leicht. Denn es sind solche Reiche gemeint, welche in ihrem Selbstgefühle und Glücke den geringen Mann hartherzig und übermüthig behandeln; an solchen hat das Volk kein Wohlgefallen des Herzens. Dennoch geschieht es, wenn sie in voller Sättigung des Glücks gestorben sind, daß, wenn sie auch kein Andenken im Herzen zurücklassen, man doch mit dem Munde ihres Namens Erwähnung thut, um das Bild des vollen Glückes sich zu vergegenwärtigen, das man sich wohl wünschen möchte. Ihr volles Glück zwingt dem Munde des Volkes eine Anerkennung ab, die das Herz nicht gewährt.

Nun erst haben alle Glieder des Satzes ihre rechte Stelle und volle Bedeutung. Indem der Dichter sagt: „diesem Sprüchworte nach geht es denen, welche selbst des Gefühles leben, daß ihnen nichts fehlt, und welchen man im Volke noch nachrühmt, daß sie beneidenswerthes Glück genossen haben“, drückt er aufs deutlichste aus, wie er jenes Sprüchwort V. 13

nicht im Sinne der Leute auf solche anwende, die das Volk wegen ihres plötzlichen vorzeitigen Scheidens von ihren Gütern für sonderlich unglücklich hält trotz ihres früheren Glückes, sondern wie es nach richtiger Einsicht gerade von denen gelte, welche das Volk darum für sonderlich glücklich erklärt, daß sie bis an ihr Ende in Herrlichkeit und Pracht gestanden. Das Volk meint mit seinem Sprüchworte eine bestimmte Klasse von Reichen im Gegensatze zu einer anderen, die es für das Muster von Glück hält. Der Dichter aber will, daß man der Sache auf den Grund schaue, und daß man diese letztere Klasse für demselben Urtheile unterstellt ansehe, wie jene. Gerade diese, welche den Reichthum, auf den sie ihr ganzes Leben gründeten, bis ans Ende ungestört genossen haben und dann ohne sonderlichen Unfall gestorben sind, gerade diese, denen das Volk, obwohl es im Herzen ihnen kein gutes Andenken bewahrt, doch, weil auch ihr Tod keinen Wechsel des Glückes anzeigte oder den Gedanken an ein Gottesgericht erweckte, mit Rühmen und Wohlgefallen nachredet, gerade diese sind es, von welchen das Sprüchwort in vollem Sinne gilt. Diese Erkenntniß hatte der Dichter im ersten Theile schon herausgestellt, indem er an den auf Erden von ihnen zurückgelassenen prächtigen Lustplätzen und Besitzthümern nachwies, daß sie selbst in ihrer Pracht nicht geblieben, sondern daraus durch den Tod verjagt seien; da hatte er seinen Standpunkt diesseits des Grabes. Den zweiten Theil hat er mit einer Wiederaufnahme des im ersten Theile gewonnenen Gedankens begonnen, welche denselben so scharf als möglich in Gegensatz zu dem guten Andenken an ihr Glück stellt, das im Volke hier auf Erden zurückgeblieben ist. Er wird ihn also von einer neuen Seite erhärten wollen, und da sich im ersten Theile die Betrachtung *diesseits* des Vorhanges hielt, welcher die Verstorbenen von den Lebenden trennt, so daß er nur daran erinnerte, wie jene nicht mehr in ihren noch vorfindlichen Gütern gegenwärtig, sondern daß sie davon gegangen seien, so kann die neue Seite der Betrachtung nur darin bestehen, daß er *nunmehr diesen Vorhang wegzieht* und den Contrast zeigt, welcher zwischen dem Ge-

ſchicke beſteht, das die gemeinten Reichen gegenwärtig in der Todtenwelt erleiden, und zwiſchen dem Guten, das man ihnen derweilen auf der Oberwelt nachrühmt.

So iſt es denn ein nothwendiger Fortſchritt im Gedankengange, wenn der Dichter nach einer Pauſe (סֶלָה), welche die höchſte Spannung auf die Bewährung des ſo ſcharfen Satzes V. 14 wecken mußte, nun in V. 15 zu erzählen anhebt, was den abgeſchiedenen Reichen mit dem Eintritte ihres Todes widerfahren iſt. Denn für eine Erzählung werden wir V. 15 halten müſſen, da שָׁתוּ an das Perfekt נִדְמוּ anknüpft und der Aoriſt וַיִּרְדּוּ auch ihm die Bedeutung eines hiſtoriſchen Tempus ſichert. Es war alſo kein Grund vorhanden, daß de Wette das סֶלָה hinter V. 14 unpaſſend, und Hupfeld V. 15 falſch hinter, ſtatt vor V. 14 geſetzt fand. Der 15. Vers enthält zwei Diſtiche, deren erſtes ungemein kurze Zeilen hat, weil die einzelnen Worte um ihres Gedankengewichtes willen ſchwerbetont ſind, während die des letzten länger und voller lauten. Was nun das Verhältniß der beiden erſten Zeilen anlangt, ſo lehrt die Wortſtellung in der letzten מָוֶת יִרְעֵם einen Relativſatz erkennen: „die der Tod zu weiden hat, oder weidet“. Das Weiden iſt von da an zukünftig, wo das mit שָׁתוּ Gemeinte eingetreten iſt, aber der ganze Satz iſt nur Nebenbeſtimmung zu dem vorhergehenden, an deſſen שָׁתוּ das Verbum des nächſtfolgenden וַיִּרְדּוּ eng angeknüpft iſt. Es fragt ſich aber, wozu? Denn jener Relativſatz kann entweder das Objekt von שָׁתוּ angeben, oder das Subjekt, oder es kann Näherbeſtimmung zu כַּצֹּאן ſein. Wenn שָׁתוּ nicht intranſitiv gemeint iſt, im Sinne von „ſie poſtiren ſich“, was eine Vergleichung von Pſ. 3, 7 hier gänzlich widerräth, ſondern tranſitiv, ſo werden wir es am paſſendſten von dem Begräbniß verſtehen. Denn wenn die Hebräer die Leiche zum Grabe trugen (Hiob 10, 19; 21, 32 הוּבַל), ſo kann das קבר nach ſeinem letzten Akte als ein Niederlegen oder Hinſetzen bezeichnet werden, wie 1 Kön. 13, 30 mit הִנִּיחַ, ſo hier durch שִׁית. Dann iſt es aber ſelbſtverſtändlich, daß das מָוֶת יִרְעֵם nicht das Subjekt von שָׁתוּ bezeichnen kann. Sollte es aber Objekts-

bezeichnung sein, so würde uns unerklärlich bleiben, weshalb das im Zusammenhange längst bestimmte Objekt so generell beschrieben würde. Die hierbei sich ergebende Übersetzung zeigt, wie unpassend dieses wäre: „wie die Schafe setzt man solche, die der Tod weiden soll“. Es bleibt deshalb nichts übrig, denn daß man den Relativsatz als Näherbestimmung zu כַּצֹּאן fasse. Wiefern er das sei, hängt von der Erklärung des Hauptsatzes ab.

Dieser כַּצֹּאן לִשְׁאוֹל שָׁתוּ lautet ähnlich, wie תְּשִׁיתֵמוֹ כְּחַנּוּר אֵשׁ (Ps. 21, 10), ist jedoch insofern verschieden, als hier שִׁית ganz allgemein „zu etwas machen“ bedeutet und das unter כְּ stehende Nomen das bezeichnet, wozu Einer gemacht wird; dagegen in unserer Stelle muß שִׁית ein konkretes Thun bezeichnen und lokale Bedeutung haben, zumal auch sonst dieses Verbum vom Aufstellen der Heerden gebräuchlich ist (Gen. 30, 40). Gewöhnlich faßt man nun das שִׁית als näherbestimmt durch לִשְׁאוֹל und übersetzt „man thut sie in den Scheol“ (so von Hofmann, Stud. u. Krit. 1847, S. 926 und Hupfeld), und die Gleichheit mit den Schafen soll dann darin liegen, daß beiderseits eine Einschließung in engen Raum zur Nachtzeit vorgenommen werde. Aber einerseits ist die Vergleichung selbst doch zu allgemein, als daß man diesen speciellen Punkt heraussuchen dürfte; andererseits lehrt der Relativsatz, daß es sich um den Beginn des Weidens handelt, nicht um die Ruhe nach demselben. Und wenn לִשְׁאוֹל sonst wie z. B. Ps. 16, 10. 31, 18 „in der Richtung zum Scheol“ bedeutet, „hinsetzen in einen Raum“ durch שִׁית aber nur ausgedrückt werden kann, wenn der Raum mit בְּ bezeichnet ist (z. B. Ps. 88, 7: שַׁתַּנִי בְּבוֹר und Ps. 12, 6: אָשִׁית בְּיֶשַׁע), so kann jene Deutung unmöglich im Sinne des Dichters sein. Die Stellung von לִשְׁאוֹל hinter כַּצֹּאן und vor dem Verbum erklärt sich nur dann vollkommen, wenn die beiden ersten Wörter gegen die Akzentuation als ein Begriff gefaßt werden: „wie Schafe, die dem Scheol bestimmt sind“ oder besser „wie Schafe des Scheol“, so daß לְ nur eine signifikante Umschreibung des Genitivs ist. Natürlich ist dann כְּצֹאן auszusprechen und שְׁאוֹל als Land zu fassen, wie Jes. 60, 7: צֹאן קֵדָר und אֵילֵי נְבָיוֹת. Nun steht

dieser Begriff so übergewichtlich voran und ist eine so kühne Antizipation, daß der folgende Relativsatz יִרְעֵם מָוֶת sich angemessen und nothwendig daran schließt: „Wie der Unterwelt angehörige Schafe setzt oder stellt man sie hin, welche der Tod weiden wird.“ Im Gegensatze zu anderen Triften ist in der Unterwelt der Tod der Hirte, unter dessen Stab alle die kommen, welche als Vieh der Unterwelt angehörig werden. Dann fehlt aber noch eine deutliche Objektsbezeichnung, die überhaupt bei allen Erklärungen vermißt wird, wenn man nicht mit Hitzig dem Worte שִׁית eine durch Jes. 19, 5 wahrlich nicht zu erhärtende Bedeutung „sinken“ aufdrängen will, die hier ohnehin, wie Böttcher richtig bemerkt, zu dem Bilde gar nicht paßt. Es ist mir deshalb sehr wahrscheinlich, daß in dem folgenden מָוֶת hinter שִׁית ein ם verloren gegangen und also zu schreiben ist שִׁיתֵם. Das bei meiner Auffassung absolut stehende „aufstellen“, „hinsetzen“ erklärt sich dann aus dem Bilde und dem Zusammenhange näher; es kann, da es den Anfangspunkt bezeichnet, von wo ab die in Rede Stehenden unter den Hirtenstab des Todes kommen, nur die Handlung bezeichnen, durch welche Einer seine Schafe auf die Trift hinstellt, wo der Hirt weidet, damit sie dann diesem Hirten und seiner Heerde zulaufen und sich in blindem Triebe unter des ersteren Führung begeben. Nach dem Allen gestaltet sich das Bild, welches dem Dichter die im Sprüchworte angeschlagene Vergleichung an die Hand gegeben, also, daß der Scheol als ein Gebiet erscheint, das seine eigne Viehheerde hat, und der Hirt dieser Heerde ist der Tod. Nach dem Wesen des Weidegebietes und nach der Art des Hirten bemißt sich der Zustand der Heerde. Wenn also das Land lebensloser Finsterniß das Weidegebiet und der Tod der Hirte derjenigen wird, welche als hieher gehörig, als dem Scheol bestimmte und angehörige Schafe hieher kommen, so ist damit gegeben, daß sie einem Zustande der Qual und Entbehrung verfallen, aus dem sie nie wieder frei werden können. Denn wenn sie dem Tode wie die Schafe dem Hirten gegenüberstehen, so sind sie ganz und gar mit ihrem Willen und Vermögen an Willen und Vermögen des Todes

gebunden, sie haben gar kein eignes, das dem Tode gegenüber ihr eignes bliebe. So viehgleich kommen aber die in die Unterwelt, welche in diesem Leben keine anderen Dinge zum Inhalte ihres Wollens und Bewußtseins gemacht haben, als ihre irdischen Güter; denn sind diese Grund und Inhalt ihres Selbstgefühles gewesen, so haben sie, weil gerade der Tod die Beziehung zwischen dem Menschen und den irdischen Gütern zerreißt, mit dem Eintritte des Todes nun gar keinen anderen Inhalt für ihr Selbstgefühl mehr als die Realität jener Thatsache, es ist der Macht des Todes völlig preisgegeben. So gewiß als der Todeszustand nicht aufhört, um sie zu den Dingen zurückkehren zu lassen, an denen sich ihr Herz geweidet und genährt hat, so gewiß werden sie kein anderes Selbstgefühl und Leben wiedererlangen, als das, welches die Herrschaft des Todes gewährt, d. h. der Zustand der vollständigen Trennung von den dieser Erde angehörigen Gütern, in denen sie ihr Leben gehabt haben.

Nachdem so aber bloß der Anfang dieses Zustandes bezeichnet ist und noch dazu als ein Akt fremder Gewalt, durch welchen sie sich vor die Nothwendigkeit gestellt finden, sich der Führung des Todes zu untergeben und seiner Heerde zuzugesellen, erwarten wir im Folgenden ausgesagt zu sehen, daß sie dieser Nothwendigkeit in eben solchem blinden Triebe sich fügen, wie die Schafe, wenn sie auf die Weide gesetzt werden, dem seine Heerde weidenden Hirten zulaufen; und wenn vollends auf das Imperfekt שִׂים nunmehr Imperfekt mit Waw consec. folgt: וַיִּרְדּוּ, so wäre das Natürlichste, daß damit nun von den viehgleichen Gestorbenen gesagt würde, was sie infolge jener Hinsetzung gethan haben. Aber die Punktatoren und ihnen nach die Ausleger haben diesen nächstliegenden Gedanken hier nicht erblicken wollen; nach ihnen steht vielmehr etwas ganz anderes zu lesen, nämlich von einem Treten oder Herrschen von Gerechten über die Gestorbenen beim Morgenanbruch. Dieses soll dann etwa bedeuten: „und es treten triumphirend Gerechte auf ihren Grabhügel“ (so z. B. de Wette, Hitzig, Kurtz, S. 142), ein völlig alberner Gedanke, nachdem der Dichter V. 14

die Leute, von denen er redet, als ſolche gezeichnet, denen man wohlgefällig und mit ihrem Glücke geltender Anerkennung nachblickt; nachdem er V. 12 geſagt, daß ihre Paläſte und Beſitzthümer noch der Nachwelt ihren Namen verkünden. Auf ſolcher Leute Grabe ſpringt man nicht umher, um darüber zu triumphiren, daß ſie nun glücklich unter der Erde ſind. Und wenn der Dichter die Todten eben als im Scheol weidende Schafe vorgeſtellt hat, treten dann Gerechte auf ihren Rücken? Oder ſtellt er ſie jetzt auf einmal als unſeren Gräbern ähnliche Erdhaufen vor? Nach Hitzig muß er das wohl, wenn derſelbe, ohne ſich über den Dichter oder über ſich ſelbſt zu wundern, ſchreiben kann: „den nunmehrigen grex niger weidet der Tod — und Redliche ſie überlebend treten auf ſie, d. h. auf Grab"! Ebenſowenig paßt es, wenn man רדה entweder im Sinne von treten (wie Hengſtenberg) oder von herrſchen (wie z. B. Böttcher) nimmt, um damit bezeichnet werden zu laſſen, daß auf der Oberwelt Gerechte an die Stelle der abgeſchiedenen Reichen kommen oder über ihr Andenken Macht üben. Denn dem Wortlaute und Zuſammenhange nach iſt von den in der Unterwelt unter des Todes Hirtenſtabe Befindlichen die Rede, auf ſie müßte ſich das Treten oder Gewaltüben der Frommen ebenſogut beziehen und alſo in der Unterwelt ſtattfinden, wie das Hüten und Weiden des Todes. Hupfeld, Delitzſch, von Hofmann verſtehen daher unſern Satz lieber von einer zukunftsgeſchichtlichen Thatſache, indem der erſte לַבֹּקֶר vom Anbruch des Auferſtehungsmorgens, an dem die Ungerechten nicht betheiligt ſind, der zweite es von dem Ende der Trübſal der Gerechten auf Erden, der letzte es von dem Ende der Todesnacht verſteht. Aber Hupfeld macht den Satz zu einer unbegreiflichen Zwiſchenbemerkung, indem er den folgenden וְצִיּוּרָם unmittelbar mit den beiden erſten Zeilen des V. 15 verknüpft. Da bleibt es eine räthſelhafte Unterbrechung der Rede, daß mitten in einer Schilderung des Geſchickes der Reichen von Gerechten und deren letztem Ziele geſagt ſein ſoll, während doch erſt V. 16 in einer Weiſe von der Hoffnung des Gerechten geſprochen wird, welche dieſelbe

allem Vorhergesagten entgegensetzt. Jener Satz hätte müssen nach V. 16 folgen. Die grammatische Form aber läßt ihn im direkten Gegentheile zu einer Zwischenbemerkung vielmehr als gerade Fortsetzung der angefangenen Rede erscheinen. Außerdem kann לַבֹּקֶר nicht als Auferstehungsmorgen genommen werden in einem Zusammenhange, wo weder die Gerechten als zuvor gestorben, noch der Todeszustand unter dem Bilde nächtlicher Ruhe gedacht worden sind.

Bei Delitzsch ist die Fassung des Verhältnisses zwischen dem Satze וַיִּרְדּוּ und dem folgenden וְצַדִּיקִים richtiger, sofern der letztere nach ihm einen Umstandssatz zu ersterem enthält. Aber da in diesem Verse von den Reichen und nicht von den Frommen erzählt wird, so erwartete man vielmehr, daß umgekehrt jener im Hauptsatze, dieser in dem Umstandssatze Erwähnung geschähe, falls überhaupt an dem Gegensatze zu diesen das Schicksal der Reichen in seinem Übermaß von Bitterkeit veranschaulicht werden sollte. Denn ist יְשָׁרִים das allen Ton tragende Subjekt des Hauptsatzes, so wird man nur ungern וְצַדִּיקִים auf ein anderes als dieses beziehen können. Aber welchen unvollziehbaren Gedanken muthet uns der Dichter zu, wenn er im Hauptsatze eben dieselben, welche er im Nebensatze als innerhalb der Unterwelt in der Vernichtung begriffen bezeichnet, andererseits als solche vorstellt, welche den oben triumphirenden Gerechten als Unterworfene zu Füßen liegen! Und wie sollte לַבֹּקֶר da das Ende einer Trübsalszeit der Gerechten auf Erden bezeichnen können, wo lediglich vom Unglücke der Reichen in der Unterwelt vorher und nachher die Rede ist?

Darüber darf man sich nicht täuschen, daß, wenn in unserem Satze von einer Herrschaft der Gerechten über die Reichen gesagt ist, diese dann auch durch das Waw consec. zu dem im Weiden mitbegriffenen Herrschen des Todes in geschichtliche Beziehung gesetzt werde, und man nur mit von Hofmann (Schriftbew. III, 499 f.) hier gesagt finden könne, daß die Herrschaft des Todes über die Reichen am Ende zu einer Herrschaft der Gerechten über sie werde; von Hofmann denkt sich dieses so vermittelt, daß nämlich die künftige Herrschaft der

Gerechten bedingt sei durch das Aufhören des Todeszustandes überhaupt. Fragt man aber, weshalb denn bei einer Beschreibung dessen, was den Reichen widerfährt, von diesem künftigen Erlebnisse der Gerechten gesagt sei, daß sie über jene herrschen werden, so erklärt er dieses für eine bloße Bestimmung der Zeit, in welcher etwas anderes geschehen werde, nämlich das, was nach seiner Erklärung die letzte Zeile von V. 15 sagt. Wenn der Scheol vernichtet wird, so hat der todte Reiche seine letzte und überhaupt alle Wohnung verloren; damit muß ungefähr gleichbedeutend sein, was von Hofmann den Dichter in der vorletzten Zeile sagen läßt, „wenn Gerechte über sie zur Herrschaft gekommen sind"; dieses muß, wenn es hier nicht befremdlich sein soll, nichts wesentlich anderes bedeuten, als „wenn die Gerechten durch Aufhebung des Todeszustandes und Todtenortes überhaupt zu der ihnen verheißenen Herrlichkeit kommen". Aber dieses wie jenes Erlebniß der Reichen ist doch nur Folge der Aufhebung des Todeszustandes; man sieht also nicht ein, weshalb der Satz von den Gerechten nicht ganz fortblieb und einfach לִבְלוֹת שְׁאוֹל gesagt wurde, wenn dieses nämlich heißt „zur Zeit der Vernichtung des Scheol". Soll aber mehr Gewicht und Selbständigkeit in jener Aussage von der künftigen Herrlichkeit der Gerechten liegen als bei einer bloßen Zeitangabe, so würde das בָּם zu einem völligen Räthsel werden. Denn ich begreife nicht, wie die Gerechten die angetretene Herrschaft über die Reichen vollziehen sollen, wenn der Antritt dieser Herrschaft mit der völligen Vernichtung der Reichen und der Unterwelt gleichzeitig fällt. Denn dieses muß der Dichter doch meinen, wenn er sagen soll „dann habe der Reiche gar keine Wohnung mehr, indem er auch die letzte, die Todtenbehausung, verloren". Dieses ist aber nicht wirklich das letzte, was er erlebt, wie von Hofmann (Stud. u. Krit. 1847, S. 926) sagt, sondern jenes, daß die Gerechten über ihn herrschen. Man müßte also nothwendig die beiden Sätze dahin verbinden, daß die todten Reichen ihre Wohnung in der Unterwelt verlieren, um daraus hervorzugehen, damit sie nun den Gerechten dienen, welche jetzt, anstatt des Todes, der sie bisher geweidet, ihre

Herren geworden sind. Das soll aber der Dichter und kann er auch nach von Hofmann nicht sagen wollen. Aber wie konnte von Hofmann nur meinen, daß וַיִּרְדּוּ logisch ein temporaler Vordersatz im Fut. exact. zu וְצִיּוֹן als dem Hauptsatze sei, daß dieser letztere die eigentliche nächste Folge zu dem vor וַיִּרְדּוּ stehenden Satze enthalte? Der syntaktischen Fügung der beiden letzten Zeilen nach kann וַיִּרְדּוּ doch nur aussagen, was geschehen ist unter Geltung der anderen Thatsache, die der mit וְצִיּוֹן beginnende Satz ausdrückt; und wenn man nicht die Vokale ändern und וְיִרְדוּ schreiben will, so kann וַיִּרְדּוּ wiederum nicht was zukünftig ist bezeichnen, sondern nur was im Gefolge des in den beiden ersten Zeilen des Verses ausgesagten Eintrittes in den Tod von den gestorbenen Reichen erlebt oder gethan ist.

Nach diesem Allen wird es klar sein, daß die Erwähnung von יְשָׁרִים hier durchaus untauglich ist, und wird man es für einen Fehler halten dürfen, daß die Punktatoren für בַּמִּישָׁרִים die zwei Worte בָּם יְשָׁרִים geschrieben haben. Ich freue mich um so mehr, mit von Ortenberg in dieser naheliegenden Vermuthung unabhängig zusammengetroffen zu sein, als ich seiner sonstigen Ansicht über die ursprüngliche Gestalt dieses Satzes nicht beistimmen kann. Er will nämlich (Zur Textkritik der Psalmen, S. 14) für וַיִּרְדּוּ auch das Hophal וַיּוּרְדוּ ausgesprochen und nachher לַבְּלִי in לְבֹאר umgeändert wissen. Aber entschieden unrichtig, denn nachdem schon vorher von den Gestorbenen gesagt ist, daß sie auf die Weide gesetzt sind als dem Scheol angehörige Schafe, kann nun nicht die Rede zu einer so allgemein lautenden Bezeichnung des Eintrittes in den Todeszustand zurückkehren, welche statt einer Fortführung des Bildes vielmehr eine Zerstörung desselben bringen würde. Denn die Schafe werden nicht in eine Grube hinabgestürzt. Gewiß hängt die Aussprache יִרְדּוּ mit der falschen Auffassung des Folgenden zusammen; und da יָרַד בּוֹר oder שָׁחַת der übliche Ausdruck für das Sterben ist, so muß man von vornherein annehmen, daß der Dichter seine eigne poetische Ausführung auch hier an allbekannte Redeweisen angeknüpft habe. Darum,

wenn wir nach der richtigen Auffassung des Vorhergehenden nun eine Aussage des Inhaltes erwarten, daß diese Schafe des Scheol, nachdem sie mit der Bestimmung, sich dem Stabe des Todes zu untergeben, hingesetzt sind, in dumpfer Gefühllosigkeit ihm auch wirklich zurennen, so ist nicht zu zweifeln, daß וַיִּרְדּוּ auszusprechen sei: „Man setzte sie hin wie Schafe des Scheol, die der Tod weiden soll, und dann liefen sie hinab.“ Dieses Hinablaufen wird doppelt näherbestimmt, zuerst durch בְּמִישָׁרִים. Wenn schon das Verbum יָשַׁר 1 Sam. 6, 12 von solchem Vieh gesagt wird, das allem Abbeugen und Rückkehren zum Trotze seine grade Richtung einhält, stracks vor sich hingeht, so kann בְּמִישׁוֹר Mal. 2, 6 mit הָלַךְ verbunden werden, um das in beständiger Geduld des Gehorsams vollzogene Wandeln mit Jahve zu bezeichnen. So hat auch Hab. 2, 4 יָשָׁר den Sinn der willigen Hingebung und מֵישָׁרִים bezeichnet Dan. 11, 6 Eintracht und Frieden, welcher auf gegenseitigem Sichfügen beruht. Wenn dann Prov. 23, 31 von dem Weine, der glatt und ohne langes Besinnen in die Kehle des Trinkers eingeht, gesagt wird הַמִּתְהַלֵּךְ בְּמֵישָׁרִים, so konnte unser Dichter, um auszudrücken, daß die Gestorbenen in fügsamer Willigkeit, ohne Zaudern und Besinnen, hinabgelaufen seien, passender Weise das וַיִּרְדּוּ charakterisiren durch בְּמִישָׁרִים.

Eine zweite nothwendige Näherbestimmung bringt לַבֹּקֶר. Daß dieses nicht mit den Punktatoren und Auslegern לַבֹּקֶר zu sprechen sei, haben wir schon gesehen. Der „Morgen“ ist im ganzen Contexte ohne Veranlassung und ebensowenig im Bilde begründet; denn auch die annehmbarste Erklärung dieser Bezeichnung aus einem Rückblicke auf den Anfang des Verses, als wo das Einschließen der Schafe in den Nachtpferch gemeint sei (so von Hofmann), entbehrt der Begründung. Denn nicht wird der Todeszustand im Gegensatze zum Leben vorher als Eingeschlossenheit in den Nachtpferch gegenüber dem freien Umherschweifen auf der Tagesweide betrachtet, sondern der Eintritt des Todeszustandes als Versetzung auf eine Weide, wo der Tod seine Heerde hütet. Wirklich befriedigenden Sinn gibt aber jener Zusatz, wenn wir לַבֹּקֶר aussprechen und über-

setzen „hin zum Hirten". Daß für das Wort בָּקָר durch Amos 7, 14 und durch den aramäischen Sprachgebrauch die Bedeutung „Hirt" im weiteren Sinn als dem des Rinderhirten reichlich gesichert ist, wird heute Niemand mehr bestreiten. Daß an unserer Stelle der Tod so genannt werden konnte, ist um so weniger zu bezweifeln, als ihn der Dichter schon bei den Worten מָוֶת יִרְעֵם eben in dieser Eigenschaft gedacht hat. Und wenn Jakob von seinem Hinabfahren, wodurch er seinem Sohne als Gleicher zugesellt werden wird, sagt אֵרֵד אֶל-בְּנִי (Gen. 37, 35), wenn man ferner sagt יָרַד לָאָרֶץ (Ez. 26, 11), יָרַד לָעֵמֶק (Jud. 1, 34), יָרַד לִשְׁבָח (Jer. 48, 15; 50, 27), so wird man von dem Hinablaufen von Schafen zum Hirten, wodurch sie sich unter seinen Hirtenstab stellen, sagen können, יָרַד לַבֹּקֵר. Denn eben darum ist לְ und nicht אֶל- gewählt, weil es sich nicht um das Kommen von Gleichem zu Gleichem handelt, sondern um ein Gehen im Dienste und auf den Ruf des Anderen, wie Jes. 6, 8 הָלַךְ לְ oder Ps. 110, 3 לְךָ gesagt ist. Indem wir nun aus dem ersten Satze לִשְׁאוֹל בְּצֹאן hinzudenken, erhalten wir eine Aussage: „und in Fügsamkeit liefen sie hinab zum Hirten", welche einen nothwendigen Fortschritt im Verhältnisse zu der ersten bezeichnet: „wie Schafe des Scheol setzte man sie hin, die der Tod zu weiden hat". Denn so vollendet sich erst das Bild von der thierischen Unfreiheit und hülflosen Abhängigkeit, von der dumpfen Resignation, mit welcher die Reichen, denen der Eintritt des Todes den Anhalt und Grund ihres חַיִל geraubt hat, an die Macht des Todes hingegeben sind.

Ist nun in diesem Satze בַּמִּישָׁרִים das betonte, die blinde Fügsamkeit, mit der jene vom Volke Gefeierten ihr trauriges Loos ertragen, so erwarten wir, daß der folgende Umstandssatz, welcher im Deutschen mit „während" anfangen würde, jener Fügsamkeit, welche die Reichen im Scheol erzeigen, ihren im Diesseits erzeigten Trotz und Hoffart gegenüberstelle, um den Contrast zwischen ihrem Jetzt und ihrem Früher bemerklich zu machen.

Allerdings bedarf es dazu einer anderen Erklärung, als der

bisher aufgestellten, die übrigens auch an sich nichts Lockendes haben. Ewald und Hitzig nämlich verbinden לִבְקָר als einen nachdrücklich vorangeworfenen Zeitsatz, fassen וְצִירָם לְבַלּוֹת als Nachsatz, und שְׁאוֹל מָזְבֻּל לוֹ als eine weitere selbständige Aussage, wobei Hitzig לְבַלּוֹת schreibt, und beide מָזְבֻּל als sonst nicht vorkommendes Wort für „Wohnung" aussprechen. Aber jene Verbindung von לבקר mit diesem Satze, die auch Maurer vorzieht, ist an sich ungerechtfertigt und für uns unmöglich; der Gedanke des Nachsatzes: „ihre Gestalt oder Schöne muß verwesen" ist in diesem Zusammenhange untauglich, nachdem schon gesagt war, daß sie als Schafe des Scheol vom Tode geweidet werden, und endlich der letzte Satz: „die Hölle wird Wohnung ihr", setzt entweder voraus, daß das Wohnende, nämlich die Gestalt oder Schöne, noch existire, was einen Widerspruch mit dem Vorhergehenden ergäbe, oder will jenes Verwesen als Folge dieses Wohnens erscheinen lassen, in welchem Falle diese Aussage nach dem Anfange des Verses vollständig überflüssig wäre. De Wette bekommt den zuletzt angegebenen Sinn, wenn er übersetzt „ob der Wohnung, die ihnen geworden", wobei nur noch der weitere Fehler hinzukommt, daß er לוֹ für gleichbedeutend mit לָמוֹ hält. Hengstenberg verbindet שְׁאוֹל ebenfalls mit dem Folgenden und übersetzt gar: „die Hölle ist Unwohnung ihnen", was durch Stellen wie 1 Sam. 15, 23. Jer. 48, 2. Jes. 52, 14 nicht bewiesen, sondern geradezu widerlegt wird, indem sie unwidersprechlich zeigen, daß מִן nur dann hier eine negative Bedeutung haben könne, wenn es zu לְבַלּוֹת die Folge oder den Grad angibt, was Hengstenbergs Erklärung eben ausschließt.

Soviel erhellt hieraus jedenfalls, daß שְׁאוֹל den Akzenten gemäß zum Vorhergehenden zu ziehen sei. Wenn man dann aber übersetzt „ihre Gestalt zu verzehren, ist der Scheol bereit", wie de Wette und Böttcher thun, welcher letztere dann noch obendrein מָזְבֻּל לוֹ mit „seine ganze Residenz" wiedergeben zu können glaubt, so hätte dieses, damit man שְׁאוֹל als Subjekt von בְּלוֹת erkenne, wenigstens שְׁאוֹל לְבַלּוֹת heißen müssen, und, wie de Wette selbst eingesteht, es entsteht

dabei ein Gedankengang, in welchem die Vorstellungen von Grabesverwesung und Schattenleben im Scheol wirre durcheinandergehen. Auch bei der von Maurer, Hupfeld, Delitzsch eingeschlagenen Deutung „ihre Gestalt ist bestimmt oder verfällt der Verzehrung des Scheol" muß man sich immer sagen, daß man der Wortstellung nach am natürlichsten צִירָם für das Subjekt von בַּלּוֹת halten würde, und daß der Sinn zum Ganzen nicht paßt. Denn wenn Maurer מִזְּבֻל לוֹ deutet „aus ihrer Wohnung heraus, die sie auf Erden besessen, wird ihre Gestalt der Verzehrung übergeben", so würde der Dichter in unerträglicher Weise eben dasselbe allgemein und unbildlich sagen, was er im Anfange des Verses in konkreter Bildlichkeit schon ausgedrückt hat. Nach Hupfeld ist der Sinn, die Gestalt werde derartig von der Hölle aufgezehrt, daß sie gar keine Wohnung mehr habe, und im Widerspruche mit dem Anfange des Verses wäre dann hier eine völlige Vernichtung des Menschen im Tode gelehrt. Delitzsch endlich versteht צִירָם von der prunkhaften diesseitigen Äußerlichkeit der thörichten Reichen, die so verzehrt werde, daß ihr keine Wohnung mehr bleibe und die Todten als nackte Schatten im Hades umherschweifen. Aber was für eine wunderliche Bezeichnung der Folgen, welche die Verwesung der Äußerlichkeit nach sich zieht, wäre dieses, daß nicht die Todten, sondern ihre Äußerlichkeit nun keine Wohnung mehr habe! Man sollte doch denken, die Folge wäre, daß sie überhaupt nicht mehr existire. Denn wenn man von einem Dinge aussagt, es habe keine Wohnung mehr, so setzt man es selbst doch als noch existirend. Und der Zusammenhang verlangt doch, daß von den Gestorbenen etwas gesagt werde, nicht von dem, was ihnen genommen ist. Eine Beziehung zwischen den Schatten und der Äußerlichkeit ihres diesseitigen Leibeslebens läßt sich aber nach der Anschauungsweise der Schrift nicht anders denken, denn daß der Leib die Wohnung des nunmehrigen Schattens war, die er hat verlassen müssen. Nur also, wenn der Dichter statt לוֹ, welches auf צִיר zurückgeht, ein auf ־ָם zurückweisendes לָמוֹ gesetzt hätte, würde bei Delitzschs Erklärung ein passen-

der Gedanke entstehen, nämlich dieser, daß durch Vernichtung ihrer Leibesherrlichkeit die Reichen selbst wohnungslos werden.

Das sieht man nun wohl, daß, wenn das בְּלוֹת שְׁאוֹל ein gegenwärtiges Verzehren der Gestalt durch den Scheol bedeutete, kein im Zusammenhange passender Sinn entstehen würde, und auf diesen Grund hin hat von Hofmann früher (Stud. u. Krit. a. a. O.) den Infinitiv mit לְ als Angabe des Zeitpunktes gefaßt „einst bei der zukünftigen Vernichtung des Scheol"; dann mußte das Prädikat zu צִיֻּם sein מְזֻבָּל לוֹ: ihr Bild wird wohnungslos. Hierbei wäre aber diese Form des Prädikates bei der viel näherliegenden Verbindung des מִן mit בְּלוֹת jedenfalls mißverständlich; man sähe nicht ein, weshalb der Dichter nicht אֵין זְבֻל לוֹ geschrieben hätte. Sodann finden sich keine Beispiele, wo מִן mit einem folgenden Substantiv die Stelle des Prädikates verträte. Denn in Hiob 11, 15; 21, 9. Prov. 20, 3, worauf von Hofmann verweist, ist מִן immer gebraucht, um einen anderen Begriff, sei es den des Prädikates oder den des Subjektes, negativ zu vervollständigen. Hier aber soll es selbst Prädikat sein. Ferner würde man für לִבְלוֹת lieber לִבְלוֹת ausgesprochen sehen, da, wenn שְׁאוֹל Objekt sein soll, die Angabe des Subjektes von בְּלוֹת, das ja auch nicht צִיֻּם ist, schwerlich ausbleiben konnte. Endlich ergibt sich bei dieser Fassung ein nicht vollziehbarer Gedanke, wenn man den letztvorhergegangenen Satz dazu nimmt. Denn entweder ist die Vernichtung des Scheol gleichzeitig mit dem Beginne der Herrschaft der Gerechten, welche von Hofmann dort ausgedrückt findet: dann muthete uns der Dichter zu, uns dieselben einerseits von den Gerechten beherrscht, also mit jenen in demselben Raume zu denken, und andererseits als in völlige Leere hinweggeschwunden; oder es ist die mit dem Vergehen von Himmel und Erde gleichzeitige Vernichtung des Scheol der Zeit nach später, als jene Herrschaft der Gerechten: dann sieht man nicht ein, da doch diese Herrschaft nicht im Scheol vollzogen wird, wie eine spätere Vernichtung des Scheol die Wohnungslosigkeit derer zur Folge haben soll, die schon nicht mehr im Scheol, sondern als von den Gerechten

beherrscht gedacht werden. Einige dieser Übelstände hat von Hofmanns jetzige Erklärung (Schriftbeweis III, 500 ff) vermieden. Denn nun faßt er מִן als Angabe der Folge zu בַּלּוֹת und übersetzt: „ihr Gebilde ist für eine Vernichtung des Scheol, bei welcher dieser aufhört, ihm zur Wohnung zu dienen". Gewiß kann man sagen בַּלּוֹת שְׁאוֹל מְזֻבָּל (1 Sam. 15, 23. Jes. 7, 8) im Sinne von: „den Scheol als Wohnung außer Kraft setzen", so daß מְזֻבָּל einen ganzen Satz vertritt: מְהֻוֹת וְכָל, dessen Subjekt שְׁאוֹל ist. Wenn dann aber ein לוֹ dazu tritt, so wird man dieses nur auf das Subjekt שְׁאוֹל beziehen können, nicht auf צִיּוֹנָם; und wenn שְׁאוֹל, das hier Subjekt ist, nicht auch in dem Satze לְבַלּוֹת שְׁאוֹל als Subjekt gedacht werden soll, so mußte ein anderes Subjekt nicht bloß ergänzt, sondern wirklich gesetzt werden. Da dieses nach von Hofmanns Erklärung nicht geschehen ist, so würde man dem nicht entgehen können, daß man לְבַלּוֹת ausspräche und שְׁאוֹל auch da zum Subjekte des nunmehr intransitiven Verbums machte. Aber welch ein Satz entsteht bei jener Erklärung, wenn wir nun וְצִיּוֹנָם ins Auge fassen! Kann man dem Dichter zutrauen, daß er dem Gedanken: „ihr Bild verfällt dann dem Schicksale vollständiger Heimatlosigkeit, wenn der Scheol vernichtet wird", oder (da nach von Hofmann jetzt die Herrschaft der Gerechten den Zeitpunkt bezeichnet, besser) „indem der Scheol dann vernichtet wird" diesen Ausdruck gegeben hätte: „ihr Bild verfällt einer Vernichtung des Scheol als Aufenthaltsortes für es". Wenn das Bild nicht auch vernichtet werden soll, wie der Scheol, so verfällt doch nicht es selbst, sondern nur seine Wohnung der Vernichtung des Scheol. Daß aber der hierbei sich ergebende Gedanke ebenfalls nicht mit dem zusammengeht, was über die Beherrschung des Abgeschiedenen durch die Gerechten gesagt sein soll, haben wir schon gesehen.

Alle anderen Auslegungen, die wir überblickten, können nicht erklären, weshalb hier die Infinitivkonstruktion gewählt sei, statt eines einfachen יִבְלֶה oder יְבֻלֶּה, und von Hofmanns Auffassung hätte einen Satz erfordert wie: וְצִיּוֹנָם יִבְלֶה שְׁאוֹל מְזֻבָּל לוֹ „ihr Gebilde — es entschwindet ihm dann der Scheol

als Wohnung"; bei allen ist kein klarer und nothwendiger Gedankenfortschritt vorhanden und alle weichen der nächsten Konstruktionsweise aus, wonach שְׁאוֹל Objekt von בַּלּוֹת, לוֹ Rückbeziehung auf שְׁאוֹל ist. Die Verbindung von צִירָם mit לְבַלּוֹת rechtfertigt sich aber als nothwendig, wenn man von der herkömmlichen Deutung jenes Wortes als „Bild" abgeht. Wenn dasselbe nämlich nicht bloßer Schreibfehler für יֵצֶר, also צִירָם für יִצְרָם ist, so wird es als hervorgegangen aus יְצִיר angesehen werden müssen, einer Bildung wie כְּדִיל, כְּסִיל, deren Vorhandensein das rabbinische יְצִירָה beweist. Aus dieser ist durch Abwerfung des vokallosen Consonanten im Anlaute ebenso צִיר entstanden, wie שִׂיא aus נְשִׂיא, סוֹד aus יְסוֹד, צֹאָה von יָצָא; und daß diese Apokope bei יָצַר ebenfalls möglich war, beweist צוּרָה Ezech. 43, 11, welches nur als aus יְצוּרָה entstanden begriffen werden kann. Wie nun צוּרָה hier „Entwurf, Plan" heißt, so muß auch צִיר wie יֵצֶר (s. z. B. Deut. 31, 21. Gen. 6, 5. 1 Chron. 28, 9) den Plan, Gedanken, die Einbildung bezeichnen, die sich Jemand macht. Wie ferner דִּבֶּר im Sinne von „die Absicht kundgeben" den Infinitiv mit לְ nach sich hat (Jer. 18, 9), und demnach auch דָּבָר im Sinne von Ankündigung (Jer. 29, 10); wie ebenso חָשַׁב (Ps. 140, 5. Jer. 18, 8) und מַחְשָׁבָה (Prov. 21, 5. Jer. 29, 11) beide mit לְ c. inf. konstruirt werden, und זָמַם (Ps. 31, 14. Gen. 11, 6) gleichwie מְזִמָּה (Jer. 51, 11), so kann auch das von יָצַר gleich חָשַׁב (Jer. 18, 11) herkommende צִיר die Angabe des Inhaltes im Inf. mit לְ hinter sich haben. Dann begreift sich der Satzbau als nothwendig, wenn übersetzt wird: „und ihr Gedanke ist oder war, aufzubrauchen den Scheol". Wir wissen, daß כָּלָה das durch den Verbrauch bewirkte Hinschwinden der Dinge, welche dem Leben des Menschen dienen, bezeichnet z. B. die Kleider und Schuhe (Deut. 8, 4. Jos. 9, 13. Jes. 51, 6), wie andererseits כִּלָּה den Verbrauch der Pfeile bezeichnen kann, welche der Krieger in seinem Köcher hat (Deut. 32, 23). Weil auch die einzelnen Lebenstage als ein Vorrath des Menschen angesehen werden mögen, so kann sowohl כִּלָּה (Hiob 21, 13) wie כִּלָּה (Hiob

36, 11) das Aufbrauchen derſelben bedeuten. Aber auch das Haus, das Jemand bewohnt, die Pflanzung, von der er ſich nährt, wird von ihm verbraucht; und ſo ſteht Jeſ. 65, 22 von jenen Dingen בִּלָּה, um auszudrücken, daß Einer ſie ganz für ſich aufbraucht, ſo daß für einen Anderen nichts davon übrig bleibt; und jenes Aufbrauchen geſchieht durch עָשָׂה und אָכַל. Auch auf ein Volk kann der Ausdruck übertragen werden (1 Chr. 17, 9 vgl. mit לְעַנּוֹתוֹ 2 Sam. 7, 10), wenn ausgedrückt werden ſoll, daß man in Knechtsdienſt ſeine Kräfte ſo in Anſpruch nimmt, daß für es ſelbſt davon nichts übrig bleibt. So wird man alſo auch von den Reichen, die auch dem Tode gegenüber auf ihren großen Reichthum und Beſitz pochen, ſagen dürfen, daß ihre Meinung dahingehe, den Scheol für ſich aufzubrauchen. Aber dieſer Ausdruck iſt zu vieldeutig, als daß er nicht der näheren Beſtimmung bedürfte. Und dieſe bietet uns nun in ungezwungener Weiſe das eng angeſchloſſene מִזְבֵּל לוֹ. Denn wenn Jeſ. 23, 1 von Tyrus geſagt iſt שָׁדַד מִבַּיִת מִבּוֹא in Sinne von „verwüſtet iſt, ſo daß kein Haus mehr übrig geblieben, in dem man Unterkommen fände", ſo iſt hier von einem Verbrauche des Scheol die Rede, bei welchem ihm keine Wohnung mehr zur Verfügung bleibt, die er Anderen anweiſen könnte. Denn זְבֻל bezeichnet ja den abgegrenzten Raum, in welchem Jemand für ſich weilen kann oder weilt (1 Kön. 8, 13. Jeſ. 63, 15. Hab. 3, 11); und wenn der Scheol nach Hiob 30, 23 die große Herberge iſt, in welcher alle Lebendigen, wenn ſie von hinnen ſcheiden, zuſammenkommen, ſo muß er für alle Platz haben. Aber die Reichen, die ſich in ihren Gedanken von ihrem כָּבוֹד (V. 18) gar nicht trennen können, welche in vermeſſener Zuverſicht dem Tode entgegengehen, als bliebe ihr ganzer Prunk bei ihnen und ginge mit ihnen, von ihnen kann der Dichter ſagen, daß ſie ſich einbilden, wenn ſie in den Scheol kommen, dieſen ganz für ſich, für das Heer ihrer Güter und den Troß ihrer Diener in Anſpruch zu nehmen und für ſich aufzubrauchen, dergeſtalt, daß auch dort für Andere kein Raum bleibt, wie ſie hier auf Erden nach

V. 6. 7 dem Armen keinen Raum gönnten, sondern ihn einengten und untertraten.

Ist dieses aber der einzig natürliche Sinn der Worte, so rechtfertigt sich nun auch die Stellung derselben als eines Umstandssatzes zu dem Vorhergehenden. Das was die Reichen in der Unterwelt thun, nämlich, daß sie in geduldiger Fügsamkeit und blinder Abhängigkeit dem Hirten Tod zulaufen und sich unter seinen Hirtenstab stellen, daß sie in geradem Laufe sich zu seiner Heerde gesellen, dieses steht im grellsten Gegensatz zu ihrer früheren Einbildung und dem hoffärtigen Trotze, mit dem sie dem Tode entgegengingen. Sie benahmen sich, als würden sie auch im Scheol in bevorzugter Stellung für sich sein und dort die Herren spielen, und nun fügen sie sich in thierischer Stumpfheit und Fügsamkeit der Gewalt des Todes, der dort herrscht. Weiter stehen nun auch diese beiden Zeilen in richtigem Verhältnisse zu den beiden ersten. Denn die beiden ersten sagen, daß ihnen mit ihrem Begräbniß eine Bestimmung gegeben wird, an die sie nicht gedacht, daß sie wie Schafe des Scheol hingesetzt werden, um sich zu der vom Tode geweideten Heerde zu gesellen; und die beiden folgenden sagen dann aus, mit welcher Fügsamkeit und blinden Folgsamkeit sie sich diesem Schicksale trotzdem ergeben, daß es den Gedanken und der Stimmung so schnurstracks widerspricht, in welchen sie bis an den Tod herangegangen sind. Und ferner fügt sich nun dieses Tetrastich folgerichtig zu dem vorangegangenen Distich des V. 14. Denn wenn dieses aufs schärfste ausgesprochen hatte, daß das Sprüchwort von der dem Schlachtvieh widerfahrenden Überraschung durch das Unglück gerade auf die passe, welche in ihrer eignen Meinung und in der des Volkes als ihren Reichthum ganz Ausgenießende das gerade Gegentheil darstellen, so liefert der 15. Vers nach unserer Auslegung dafür den zwingenden Beweis, indem er zeigt, wie mit dem Eintritte des Todes der plötzliche Wandel geschieht, daß die, welche bis dahin in selbstwilligem Trotze ihrem Genusse gelebt hatten und denen man ihr Glück auf der Oberwelt nachrühmt, durch eine fremde Gewalt zu Schafen eines Hirten und einer Weide gemacht

werden, welche das Gegentheil von Lebensgenuß gewähren; und daß die, welche dem Tode gegenüber den Gedanken festhielten, in ihrem genußreichen und bevorzugten Stande zu verharren, nunmehr in blinder Fügsamkeit sich in ihr Loos ergeben, in das Loos von Schafen des Scheol, die der Tod weidet.

Mag also das Volk jenes Sprüchwort von dem plötzlichen Wechsel, dem das Schlachtvieh unterworfen ist, auf solche anwenden, die durch plötzlichen Unfall ihren Reichthum verlieren, ehe sie ihn genossen haben, der Dichter behauptet mit Recht, daß es seine richtigere Anwendung auf alle die finde, welche vom Volke als Glückliche gefeiert und vom Glücke immerdar begünstigt, bis an ihren späten Tod nicht Zeit gefunden haben, ihre Gedanken von ihren Gütern loszumachen und auf Höheres zu richten. Denn rettungslos, trostlos, blind gehen sie mit ihrem Sterben einer Vergewaltigung entgegen, die sie ebensowenig geahnt haben, wie das Mastvieh sein Schicksal; wird ihnen ja im Tode gerade so ihr ganzes Leben genommen, wie dem Schlachtviehe. Endlich aber ist nunmehr ein richtiges Verhältniß zwischen dem ersten und zweiten Theile des Gedichtes da. Denn im ersten wurde aus der Thatsache, daß jene auf ihr Geld Pochenden sterben und Anderen ihr Erworbenes zurücklassen müssen, aus der Thatsache, daß ihre Besitzthümer da sind, sie selbst aber nicht mehr, gefolgert, daß sie dem Mastvieh gleichen, das keinen Gewinn für sich selbst von seinem Gedeihen und Wohlstande hat. Der zweite hebt an mit einer Betonung dessen, daß ihr Sterben viehgleich sei; daß ihnen der Tod so widerfährt, wie das hülflose Vieh durch ihn überrascht wird. Und hier wird nun die Geltung des Sprüchwortes von ihnen aus der Vergewaltigung erwiesen, die ihnen und wie sie ihnen mit dem Eintritte in den Todeszustand widerfährt. Im ersten Theile steht also der Dichter in den auf der Oberwelt befindlichen Besitzthümern des Reichen, auf seinen אַרְמֹנוֹת und sieht sich nach dem אָדָם um, der sie zu seinem Genusse erworben, und da er ihn nicht findet, so sieht er, daß das Sprüchwort von dem אָדָם בִּיקָר בַּל יָלִין gerade

auf ihn angewendet werden muß. Im zweiten Theile sieht er sein Todeswiderfahrniß im Lichte der Vergleichung נִמְשַׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמוּ (V. 15), und erkennt daraus, in welchem Umfange und auf wen das Sprüchwort V. 13 anzuwenden sei (V. 14).

Aber das כְּצֹאן לִשְׁאוֹל ist gegensätzlich betont, nicht alle sterben viehgleich; denn die Viehgleichheit der Behandlung der vermessenen Reichen nach ihrem Eintritte in den Todeszustand hat ja der Dichter darin begründet gefunden, daß ihnen als solchen, die kein anderes Gut geschätzt und ertrachtet haben, als ihren irdischen Besitz, der Tod zu ihrer völligen Überraschung alle Nahrung eines inneren Lebens und persönlichen Selbstgefühles raubte. Andere werden also nicht in viehgleicher Hülflosigkeit und blinder Hingegebenheit an die Macht des Todes in die Unterwelt kommen. Nur dann ist es ein sonderliches Schicksal, das diesen Reichen widerfährt; nur dann ist die ausschließliche Anwendung des Sprüchwortes auf sie gerechtfertigt, wenn der Möglichkeit und Wirklichkeit nach Anderen solches Schicksal erspart wird. Es ist deshalb ein nothwendiger Fortschritt, wenn der Dichter V. 16 diesem Loose der Reichen durch אַךְ die Hoffnung gegenüberstellt, welche ihn selbst erfüllt. Es fragt sich aber, wie das אַךְ gemeint sei. Hitzig u. A. beziehen es zu אֱלֹהִים, so daß Gott als der gedacht wird, welcher lösen kann, wenn er will, während der Mensch mit seinem Gelde es nicht kann (V. 8). Aber es handelt sich hier nicht mehr darum, ob Einer mit Gelde von Gott sein Leben erwerben mag, sondern um den Gegensatz zwischen einem hülf- und hoffnungslosen Anheimfall an den Scheol (V. 14. 15) und einer Wiederbefreiung aus demselben. Schon das hätte von einer Beziehung dieser Aussage auf V. 8 zurückhalten sollen, daß dort Gott als der Gefangenhaltende, hier der Scheol als solcher und Gott als der Lösende erscheint. Andere wie z. B. Delitzsch meinen, die Kraft des אַךְ beziehe sich auf נַפְשִׁי: nur meine Seele wird Gott erlösen. Aber dann wäre נַפְשִׁי in einer Weise betont, daß man zweifeln könnte, ob auch noch Andere erlöst werden würden, und sollte der Dichter sich als Repräsentanten einer

den thörichten Reichen gegenüberstehenden Klasse betrachten, so möchte man bei עָשִׁיר gern einen Zusatz haben, der die sittliche Beschaffenheit des Dichters als Grund angäbe und den Gedanken einer rein persönlich individuellen Begünstigung ausschlösse. Da aber im 15. Verse nicht ausdrücklich verneint ist, daß jene Thoren keine Erlösung erleben werden, sondern positiv gesagt wurde, daß sie hülflos der Vergewaltigung des Todes und des Scheol anheimfallen, so kann, wenn V. 16 von einer Erlösung aus solcher Gewalt geredet wird, die Meinung des Dichters nur sein, jenes Loos durch die Constatirung dieser entgegengesetzten Thatsache um so schrecklicher erscheinen zu lassen. Erst durch Hinzunahme dieser und ihre Gegenüberstellung ergibt sich, daß jenes Schicksal der Thoren ihre ganze Zukunft erschöpfte, daß es bei demselben sein Bewenden habe. Das Gewicht der Partikel des Gegensatzes liegt also auf dem Stattfinden einer פְּדוּת der Seele aus der Gewalt des Scheol überhaupt, d. h. auf dem ganzen Satze, dessen Verbum nur nicht des Subjektes אֱלֹהִים, und dessen Objekt nur nicht der Näherbestimmung durch das Suffix entbehren konnte. In solchen Fällen bedeutet dann אַךְ wie das griechische πλήν, daß mit dem Vorhergehenden das Nachfolgende nicht ausgeschlossen ist, sondern gleichwohl zusammenbesteht. So ist Ps. 68, 22 mit אַךְ ausgedrückt, daß trotz der Gnadenrettung, die Israel immerdar von Gott erfährt, dieser gleichwohl seine Feinde aufs strengste strafe; und die Verbindung von V. 15 und 16 durch אַךְ hier ist so auszudrücken: solchem Looſe verfallen jene, obgleich doch sonst eine Erlösung aus dem Scheol stattfindet. Aber der Dichter spricht dieses nicht in derselben allgemeinen und objektiven Weise aus, in welcher er das Geschick der Thoren beschrieben hatte, sondern in der Form, welche diese Wahrheit als die Hoffnung seines eigenen gläubigen Herzens hatte. Deshalb sagt er יִקָּחֵנִי, und so setzt er dem Geschicke der Thoren nicht sowohl eine Beschreibung der künftigen Errettung der Gerechten, sondern vielmehr die Thatsache seines eignen persönlichen Hoffens für den Tod gegenüber.

Ganz in derselben Weise hat der Verfasser des 36. Psalmes

einer objektiven Beschreibung des am Frevler wahrgenommenen Treibens (V. 1—5) das eigne Bekenntniß zu Gott in direkten Worten unmittelbar gegenübergestellt (V. 6 ff.), damit es eine thatsächliche Widerlegung jenes für den Hörer werde. Und wenn der Verfasser unseres Psalmes hier ebenso verfährt, so handelt er damit nur ebenso wie zu Anfange in V. 6, wo er ebenfalls nicht beschrieb, wie es dem armen Frommen zu Muthe sei, und wie er sich über seine eigne Unterdrückung trösten könne, sondern es so wandte, daß das zu Sagende als in ihm vorhandenes persönliches Leben und Fühlen dem Hörer unmittelbar entgegentrat. Wenn wir uns nun erinnern, daß sein Gedicht einem Zuhörerkreise aller Stände und Nationen bestimmt ist, so werden wir darin absichtsvolle Kunst erblicken dürfen, daß seine Darstellung und Beschreibung sich nur auf diejenigen Thatsachen richtet, welche innerhalb der gemein menschlichen Erfahrung liegen, und daß er durch sie das seinem nächsten Sinne nach überall verständliche und anerkannte Sprüchwort in tieferem Maße, überhaupt in seinem Vollsinne verstehen lehrt. Aber allerdings kann es in diesem Vollsinne nur verstanden werden, wenn man wie der Dichter selbst einer künftigen Erlösung aus dem Tode für sich gewiß ist und darum das Sterben nicht fürchtet, und das kann der Dichter bei seinem Zuhörerkreise, wie er ihn sich ausgesucht, nicht als gleichmäßig vorhanden voraussetzen. Eben deshalb redet er V. 6 wie V. 16 nur von seiner eignen Hoffnung, und stellt sie nicht in ihren Gründen, ihrer Verwirklichungsweise und ihren Zielen beschreibend, sondern als ein thatsächliches Leben in unmittelbarer Selbstbezeugung dar. Das Licht, welches von seiner eignen Erkenntniß aus auf das Sprüchwort fällt, wird dadurch auch dem Hörer gewissermaßen zu Theil; denn wenn er auch nicht selber schon jene Erkenntniß hat, so sieht und vernimmt er doch in dem Dichter einen Menschen, der furchtlos dem allgemeinen Übel des Todes gegenübersteht, der hoffnungsvoll demselben Sterben entgegengeht, dem nach seiner Aussage und allgemeiner Erfahrung die thörichten Reichen wie Thiere der Schlachtbank verfallen. Und so wird ihm die Rede des Dichters zu einem

lockenden Räthsel (חִידָה V. 5), das er zu ergründen sich getrieben fühlt. Denn sie gibt ihm etwas als Thatsache zu verstehen, was in dem Inneren des Redenden zwar beschlossen ist, ihm aber nicht eigends mitgetheilt und deshalb seinem eignen Suchen überlassen wird, ob er es auch bei sich selber finde oder nicht.

Daß eine Befreiung aus der Gewalt des Scheol durch Gott stattfinden werde, erkennt der Dichter als eine von ihm für sich gewußte Thatsache der Zukunft, nicht als eine bloße Möglichkeit (so Hitzig). Denn im Zusammenhange handelt es sich nicht darum, ob Geld oder Gott die Macht besitzen, vom Tode zu erretten, auch wenn weder das Eine noch das Andere wirklich je geschähe; sondern, nachdem der Dichter die Viehgleichheit des Sterbens der Thoren darein gesetzt hat, daß sie in thierischer Stumpfheit und selbstloser Abhängigkeit mit ihrem Sterben der Gewalt des Scheol und des Todes preisgegeben werden, kann die פְּדוּת מִיַּד שְׁאוֹל, die er für sich dem entgegenstellt, nur eine Erlösung aus dieser Gewalt sein, mit welcher der Scheol jene Thoren wie willenlose Thiere knechtet. An eine Bewahrung vor frühem Sterben zu denken (wie z. B. de Wette) oder in dringender Lebensgefahr (Maurer, Hengstenberg), ist, wie schon Olshausen richtig bemerkt, gegen die ganze Anlage des Gedichtes. Denn wer bürgt uns dafür, daß nicht auch jene Reichen vor frühem Sterben und zu öfteren Malen in dringender Lebensgefahr bewahrt worden sind? Und wenn der Dichter V. 14 sie als solche bezeichnet, denen kein Unglück das Vertrauen auf ihr Glück erschüttert, denen als von Gott Gerichteten nachzuschauen, selbst ihr Sterben dem Volke nicht gestattet, weil dasselbe erst nach vollständigem Genusse ihres Reichthumes eingetreten ist, denen man vielmehr ihre Pracht und ihr Glück noch nachrühmt, sind dann die besser daran, welche gleicherweise, nur in Armuth endlich sterben, nachdem sie Gott bisweilen vor dem nahen Tode geschützt hat? Die, welche מִיַּד שְׁאוֹל gerettet werden, müssen zuvor in seiner Gewalt gewesen sein; nur hat der Scheol seine Gewalt nicht zu ihrer Vernichtung, sondern nur soweit ge-

brauchen dürfen, daß ihnen eine künftige Befreiung nicht unmöglich wurde. Und wenn Gott sie löst, so hat der Scheol nur so weit, als Gott es zugelassen, Gewalt über sie üben dürfen. Sie sind also auch im Scheol für künftige Wiederbefreiung durch Gott bewahrt worden; der Scheol hat nicht die Macht über sie gehabt, welche er gegen die Thoren ausübt, wenn er sie wie der Hirt seine Schafe überkommt, und sie sind nicht in viehgleicher Abhängigkeit ihm völlig anheimgegeben, sondern auch im Tode Gotte angehörige Menschen geblieben. Die Konstruktion von הִצִּיל מִיָּד (Ex. 3, 8; 14, 30; 18, 9), פָּדָה מִיָּד und מָלַט (Ps. 71, 4; 89, 49); הוֹשִׁיעַ מִיָּד (1 Sam. 9, 16. Ps. 106, 10), קָנָה מִיָּד (Lev. 25, 14), auch לָקַח מִיָּד (Jer. 25, 17), הִכְרִית מִיָּד (Mich. 5, 11), הִפְּיל מִיָּד (Ez. 30, 22), endlich גָּאַל מִיָּד (Ps. 107, 2), mit welchem auch פָּדָה verbunden wird (Jer. 31, 11), verbürgt, daß auch פָּדָה מִיָּד (Hiob 6, 23. Hos. 13, 14) den zu befreienden Gegenstand als in der Hand und Gewalt eines Anderen befindlich voraussetzt. Und da es sich um Endlosigkeit und Ende des Todeszustandes überhaupt handelt, so kann die zweite Zeile כִּי יִקָּחֵנִי nicht übersetzt werden „wenn sie mich faßt" (so z. B. Hitzig), was ohnehin besser תִּקָּחֵנִי geheißen hätte (vgl. Böttcher), und den Parallelismus verunstaltete. Die Voranstellung von אֱלֹהִים beweist, daß auch zu יִקָּחֵנִי Gott Subjekt sei und לקח hier also dasselbe bedeute, wie Ps. 73, 24, nämlich das Hervorholen des von der Oberwelt Entschwundenen. Wenn man aber übersetzt „denn er wird mich hervorholen" (so gewöhnlich), oder „wenn er mich hervorholen wird", so entspricht diese Weise der Begründung oder Näherbestimmung wenig dem Charakter des Ausspruches. Das כִּי ist vielmehr hier gebraucht, wie in den Fällen, wo die Rede neu an ihren Anfang geknüpft werden soll, um das nun zu Sagende besonders hervorzuheben, wie z. B. Jer. 26, 15. Jes. 7, 9. Dieses geschieht etwa, um die Rede dadurch zu steigern, daß zu einer allgemeinen Aussage ein konkreter Fall gefügt wird, als für welchen jene auch gelte, wie z. B. Jes. 32, 13, oder dadurch, daß nach einer konkreten Aussage dieselbe als allgemeiner gültig

wiederholt wird, wie z. B. Jes. 7, 24. 22, wo die Wortstellung zu erkennen gibt, daß durch כִּי lediglich die Aussagen über וְחִמְאָה יֹאכֵל, über שָׁמִיר וָשָׁיִת steigernd wiederaufgenommen werden. Der für beide so verbundene Aussagen gleichgeltende Satztheil kann aber auch unausgedrückt bleiben, dann ist nach כִּי der ganze Satz in Gedanken zu wiederholen und ausgedrückt wird nur der Begriff, der an die Stelle eines anderen in der ersten Aussage eintreten soll, wie Jes. 32, 13, wo statt עַל אֲדָמַת עַמִּי im ersten Satze, im zweiten עַל־בָּתֵּי מָשׂוֹשׂ gedacht werden soll, ohne daß der Satz sonst sich änderte. Dieses exaggerativ-rekapitulirende כִּי können wir nur mit „ja“ wiedergeben, und es findet hier statt, um an die Stelle der konkreten Aussage „er löst meine Seele aus der Gewalt des Scheol“ in steigernder, sich überbietender Rede die allgemeinere zu setzen יִקָּחֵנִי, zu welcher der Anfang der ersten Aussage אַךְ אֱלֹהִים wiederholt werden soll. Auf diese beiden Wörter bezieht sich das כִּי zurück, und wir müssen also übersetzen: „nur wird doch Gott meine Seele aus der Hand des Scheol erlösen, ja mich hervorholen“, wobei sich dann die masoretische Auffassung von יִקָּחֵנִי כִּי als einer zweiten Zeile erst völlig rechtfertigt.

Nunmehr, nachdem der Dichter durch Gegenüberstellung seiner Hoffnung für den Tod (V. 16) und der hülflosen Todverfallenheit der thörichten Reichen, die bis ans Lebensende im Glücke gewesen sind (V. 15), seinen Satz, daß die glücklichen Reichen, welche allgemein als solche gelten und selbst in ihrem Reichthum Alles zu haben glauben, was ihnen nöthig ist (V. 14), daß diese gerade der Gegenstand seien, auf welchen der Ausdruck des Sprüchwortes V. 13 vollständig anwendbar sei, bewährt hat, wendet er sich V. 17 wieder zu dem Motive zurück, von welchem V. 6 seine ganze Betrachtung ausgegangen war. Nachdem er vor dem Hörer die Gedanken entfaltet, die ihn selbst furchtlos den Druck ertragen lassen, welchen eigne Armuth in der Umgebung übermüthiger Reicher ausübt (V. 6), kann er nun auch den Hörer auffordern, gleich ihm die aus solcher Lage erwachsende Besorgniß fahren zu

lassen. Mögen jene noch so reich werden, Nichts von ihrer Herrlichkeit geht im Sterben mit ihnen, worauf doch Alles ankommt (V. 18); dieses ist der Ertrag des ersten Theiles. Ein Zweites bringt das כִּי V. 19 hinzu, welches nach der Negation in V. 18 um so nothwendiger als „sondern" genommen wird, als offenbar בְּחַיָּיו in seinem Verhältnisse zu בְּמוֹתוֹ V. 18 zeigt, daß die Aussage V. 19 einen Gegensatz zu V. 18 bringt. Gewöhnlich nimmt man es konzessiv, indem man V. 19. 20 übersetzt: „ob er seine Seele bei seinem Leben segnet, und ob sie Dich preisen, daß Du Dir gütlich thust, kommen wirst Du zum Geschlecht seiner Väter, zu denen, die nie mehr schauen das Licht". Aber wer wird glauben, daß ein vernünftiger Mensch von dem Reichen in demselben Vordersatze erst in der dritten, dann in der zweiten Person und im Nachsatze wieder zugleich in der zweiten und der dritten reden könne? Wenn es möglich wäre, weshalb setzen denn de Wette und Hitzig, ohne irgend welche Rechtfertigung für nöthig zu halten, für das hebräische אֲבֹתָיו das deutsche „Deine Väter"? Ewald sagt freilich, es thue der Wechsel ganz wohl, aber in Wirklichkeit beleidigt er, auch wenn er dadurch verringert würde, daß man zu תָּבוֹא Subjekt sein ließe נַפְשׁוֹ. Denn vorausgesetzt, daß dieses möglich wäre, so erschiene es doch ganz wunderlich, daß entgegen dem konstanten und natürlichen Sprachgebrauche gesagt wäre, „seine Seele geht zu seinen Vätern", anstatt „er geht zu seinen Vätern" (Gen. 15, 15). Aber es kann ja nicht der Akkusativ נַפְשׁוֹ Subjektsnominativ zu תָּבוֹא sein, nachdem ein Satz zwischen eingetreten ist, welcher Anrede an eine zweite Person enthält, so daß nur auf diese auch תָּבוֹא gedeutet werden kann. Mit der Behauptung, אֲבֹתָיו sei aus der Formel „zu seinen Vätern versammelt werden" stehen geblieben, ist das Räthsel nur konstatirt, nicht gelöst, und so hat Böttcher diese in De inf. I, 203 vorgetragene Ansicht mit Recht wieder aufgegeben. Wenn er jetzt dafür mit Hupfeld יָבוֹא korrigirt (Neue krit. Ährenl. II, 250), so ist das ein kritischer Machtspruch ohne Grund, und der Wechsel zwischen V. 19 und 20 nicht gemildert. Und

so hilft er denn weiter, indem er ן vor יוֹדְךָ tilgt und hiervor לֵאמֹר ergänzt, so daß יוֹדְךָ כִּי תֵיטִיב לָךְ die direkten Worte bringen soll, welche der seine Seele Segnende spricht. Das ließe sich hören, wenn nur da stände תֵּיטִיב לָךְ, aber wenn dieses Worte der in יוֹדְךָ bezeichneten Sprecher und dann mit יוֹדְךָ zusammen wieder Worte des sich selbst segnenden Menschen sein sollen, so schöbe sich so wirre eine Rede in die andere, daß ein לֵאמֹר nicht ergänzt, sondern ausdrücklich vor יוֹדְךָ hätte gesetzt sein müssen.

Olshausen ist der Einzige, welcher gefühlt hat, daß alle diese Erklärungen der nachdrücklichen Stellung von נַפְשִׁי zuwiderlaufen, indem diese einen Gegensatz des eignen Selbst gegen ein anderes Objekt ausdrücke, daß also nicht וִיבָרֵךְ betont sein könne. Aber wenn er meint, der Reiche segne sich selbst statt Gottes, den der Mensch allein segnen sollte, so ist das gegen den Zusammenhang; denn nicht darum handelt es sich, daß Einer sich selbst und ein Anderer Gott ehre, sondern wer glücklich zu preisen sei, der thörichte Reiche oder der verständige Arme, der hier angeredet ist. Und in Wirklichkeit ist ja auch innerhalb des 19. Verses von einem Lobpreise des Angeredeten, יוֹדְךָ, und von einem Sichglücklichpreisen des Reichen die Rede; nicht Gott sondern das Suffix in יוֹדְךָ ist der richtige Gegensatz zu נַפְשִׁי. Danach muß וִיוֹדְךָ einen adversativen Nachsatz zu dem vorhergehenden Satze bringen, wie schon von Hofmann (Stud. u. Krit. a. a. O., S. 926) erkannt hat. Aber man sieht bei von Hofmanns Fassung, wenn er נַפְשִׁי zum Subjekte von תָּבוֹא macht, nicht ein, wie sich zeitlich und sachlich der dem Angeredeten widerfahrende Lobpreis zu der Selbstsegnung des Reichen verhalte, und בְּחַיָּיו, das doch ebenfalls nachdrücklich vor וִיבָרֵךְ steht, kommt nicht zu seinem Rechte. Bildet dieses nämlich einen unverkennbaren Gegensatz zu בְּמוֹתוֹ in V. 18, so kann der Dichter dem Baue von V. 19a nach nur ein bei Lebzeiten geschehendes Loben des Reichen von einem nach dem Sterben geschehenden unterscheiden; das eine wie das andere vollbringt der Reiche, nur lobt er dort sich selbst, hier aber den verständigen Armen.

Ist dieses aber der indizirte Gegensatz, so widersprach die von den Punktatoren eingeschlagene Aussprache וִיוֹדֶךָ der Intention des Dichters. Sie beruht lediglich auf jüngerer Deutung, nicht auf alter Tradition. Wäre letzteres der Fall, so würde וְיוֹדוּךָ geschrieben sein, wie es wirklich überall geschehen ist, wo im A. T. diese Form vorkommt. Die wirklich überlieferte Schreibung erheischt gerade so wie Ps. 30, 10 die Aussprache וִיוֹדֶךָ, und daß diese Aussprache wirklich älteste Überlieferung sei, beweisen LXX. Symm. Vulg. Syr.

Lautet demnach der Satz נַפְשׁוֹ בְחַיָּיו וִיוֹדֶךָ כִּי תֵיטִיב לָךְ, also gerade so wie z. B. Ps. 91, 7: יִפֹּל מִצִּדְּךָ אֶלֶף אֵלֶיךָ לֹא יִגַּשׁ, nur daß dort auf אֵלֶיךָ im zweiten Gliede, in unserer Stelle auf נַפְשׁוֹ בְחַיָּיו im ersten das Gewicht liegt, so ist die erste Hälfte hypothetischer Vordersatz zur zweiten, und diese ist adversativer Nachsatz; und wenn Ps. 91, 7 zu übersetzen ist: „fallen auch Tausend zu Deiner Seite, zu Dir selbst naht es nicht", so ist die regelrechte Übersetzung unseres Verses: „mag er sich selbst während seines Lebens segnen, so wird er noch Dich preisen, daß Du Dich wohlbefindest". Denn so wird לוֹ הֵיטִיב, von einem Menschen gesagt, übersetzt werden müssen, da לוֹ יָטַב heißt: „es geht mir wohl" in dem Sinne von: „es wird mir gute Behandlung zu Theil" (Gen. 12, 13), und לִבּוֹ הֵיטִיב „er erquickt sein Herz" (Richt. 19, 22); danach kann לוֹ הֵיטִיב nur heißen „er pflegt sich in Gutem", „er vergnügt sich". Daß aber der Nachsatz anders als Ps. 91, 7 hier durch וְ verknüpft ist, hat ebenso guten Grund, wie in dem Satze וְיִקְרָאנִי וְאֶעֱנֶה Ps. 91, 15), weil jenes הוֹדָה ein dem בָּרַךְ zeitlich Nachfolgendes ist, wodurch dieses abgelöst wird. Dieses findet nämlich während dieses Lebens statt, jenes ist von dem in בְּמוֹתוֹ V. 18 bezeichneten Zeitpunkte an zukünftig, wie aus der Feststellung des Verhältnisses von V. 19 zu V. 18 erhellt. Daß nämlich kein Grund zur Besorgniß über das Reichwerden eines Mannes, wie die vorher Beschriebenen sind, für den Frommen vorhanden sei (V. 17), wird mit dem begründet, was im Sterben, mit dem Eintritte des Todes an dem Reichen geschieht. Aber der Dichter sagt dieses nicht einfach, sondern in einer Weise, welche

naheliegende gegentheilige Vermuthungen ausschließt, also negativ (V. 18) und dem Negirten gegenüber adversativ (V. 19); es geschieht nicht, was man denken könnte und nach V. 15[d] die Reichen unwillkürlich sich einbilden, daß sie ihre Güter mitnehmen (V. 18), sondern vielmehr (כִּי V. 19) wie sie im Leben sich selber glücklich priesen, werden sie nunmehr allein den armen Frommen als glücklich anerkennen. Denn obgleich dieses Sichselbstpreisen etwas Vergangenes, und das eigentlich Auszusagende und von dem mit בְּמוֹתוֹ bezeichneten Zeitpunkte an zu Erwartende lediglich dieses יוֹדֶךָ ist, so hat doch der Verfasser nach der schon zu Ps. 73, 10 erörterten hebräischen Weise jenes ersteren in demselben Tempus und grammatisch koordinirt dem letzteren vorausgeschickt. Damit man aber wegen des nach V. 18 selbstverständlich in die Zeit jenseits des Sterbens fallenden יוֹדֶךָ nicht auch jenes נַפְשׁוֹ יְבָרֵךְ als derselben Zeit angehörig fasse, hat er letzteres ausdrücklich durch בְּחַיָּיו in die Zeit diesseits des Todes gerückt, so daß zu übersetzen ist: „denn nicht nimmt er im Sterben seine Herrlichkeit mit sich, vielmehr, wenn er auch bei seinen Lebzeiten als den einzig und wahrhaft Glücklichen Dir gegenüber sich selbst segnet, so wird er dann doch Dich darum preisen, daß Du Dir gütlich thust".

Während also in V. 18 der Ertrag des ersten Theiles verwendet wurde, so in V. 19 der des zweiten Theiles. Denn in diesem war gezeigt, daß der Tod der Reichen ein rettungsloses Entfallen sei aus allem Guten, das sie haben, gegenüber dem Tode des Frommen, welcher ein Zurückkehren in den Genuß von durch Gott verwirklichten Gütern nicht ausschließt. Und eben dieses ist die Voraussetzung, auf Grund deren der Dichter V. 19 sagt, daß bei den Reichen an die Stelle ihres dermaligen eitlen Selbstgefühles, daß ihnen nichts fehle, dem armen Frommen aber Alles, mit dem Tode dieses andere verzweiflungsvolle Gefühl der vollständigen Leere und Entbehrung dem armen Frommen gegenüber eintreten werde. Natürlich schwebt dem Dichter gerade so wie in V. 15 ein sinnliches Bild vor, aus dem heraus er redet, gleichwie wir

über den Zustand im Himmel oder in der Hölle immer nur aus sinnlichen Anschauungen heraus sprechen können; aber wenn auch das Bild keinen realen Werth hat, so doch der Gedanke, der es sich schafft, um sich selbst zu erfassen. Und fragen wir uns, welche Anschauung dem Dichter hier über die Beziehung zwischen dem Thoren und dem Frommen im Scheol vorschwebe, so daß jener diesen preisen kann, weil derselbe sich wohlbefindet, während er selbst lediglich in peinlicher Entbehrung seines früheren Glücksstandes verharrt, so finden wir keine andere, als die, welche in der Parabel über Lazarus von Jesu Luk. 16, 22—31 detaillirter wiedergegeben ist. Darum stehe ich nicht an, jene Parabel geradezu auf unseren Psalm als auf ihren Anlaß zurückzuführen, zumal dort wie hier auch in der Anlage zwei korrespondirende Theile sind, der eine diesseits, der andere jenseits des Sterbens stehend, beidemale ferner die Stellung des Reichen gegenüber dem Armen diesseits und jenseits in Contrast gesetzt wird, und endlich alle direkte Herleitung des verschiedenen Geschickes im Sterben aus der sittlichen Verschiedenheit ganz bei Seite gelassen und als selbstverständlich vorausgesetzt ist.

Von hier aus ergibt sich nun auch das richtige Verständniß des 20. Verses; das Verhältniß seiner beiden Hälften ist wie in V. 19 das von Vorder- und Nachsatz. Für den Fall des Kommens des Angeredeten wird demselben eine Wahrnehmung in Aussicht gestellt. Natürlich kommen wir gar nicht mehr in Versuchung, תָּבוֹא anstatt als 2. Person als 3. des Femininums zu nehmen und נַפְשׁוֹ als Subjekt zu denken. Denn dieses bedeutet für uns nicht mehr „seine Seele" im Unterschied von ihm selbst, sondern „sich selbst". Sodann kann בּוֹא עַד ja nicht soviel sein, wie בּוֹא אֶל-, wie die herkömmliche Auslegung angenommen hat, indem sie übersetzt, als sei ein sich Zugesellen zu den Vätern gemeint, wodurch der Angeredete in gleiche Lage käme. Auch Ps. 65, 3 steht עַד nicht gleich אֶל-, indem jenes bedeutet „zu Dir dringt durch alles Fleisch", d. i. Du vernimmst ihre Bitten, dieses aber sagen würde, „an Dich und keinen Anderen wendet sich alles Fleisch",

Bei בוא bezeichnet עד immer den Punkt, bis zu welchem sich etwas erstreckt, welcher erreicht wird, entweder so daß betont ist die Länge der Bewegung wie Deut. 1, 31, oder die Schranken der Bewegung „bis hierher und nicht weiter", wie Jes. 37, 3. Daß es aber deutlich von dem Hineinkommen in einen Ort unterschieden sein will, beweist 2 Sam. 16, 5 vgl. mit V. 14. Deshalb kann man denn auch hier nicht übersetzen: „Du wirst Dich dem Geschlechte seiner Väter zugesellen, die in Ewigkeit das Licht nicht sehen", sondern: „magst Du auch prüfend hinaufgehen bis an das Geschlecht seiner Väter, Du wirst finden, daß sie nie wieder das Licht sehen", d. h. wieder ins Leben kommen. Natürlich sind mit den Vätern des Thoren die gemeint, welche in früheren Generationen gleiche Thorheit gezeigt haben, und der Sinn des Satzes ist, daß das zuvor beschriebene Schicksal der Thoren im Tode (V. 15) ein unveränderlich währendes sei, nicht ein nach bestimmter Zeit sich wandelndes. Der gestorbene Fromme, wenn er im Zweifel darüber, ob jener Zustand des Todes, in welchem die thörichten Reichen sich befinden, ein dauernder sei, sich von seinen Zeitgenossen zu den früheren Geschlechtern wendete, um zu sehen, ob der Zustand der ihnen angehörigen Thoren der gleiche sei oder sich schon zum Besseren gewendet habe, würde nur die Erkenntniß gewinnen, daß die ganze Klasse rettungslos und für immer vom Lichte des Lebens (Ps. 36, 10) ausgeschlossen sei. Ist also aber das Schicksal der Thoren das einer hoffnungslosen Anheimgabe an die Todesnacht (V. 20), so begreift sich, wie guten Grund der Thor haben wird, nachdem er im Leben nur sich selbst glücklich gefühlt, nunmehr im Tode den Frommen allein glücklich zu preisen (V. 19). Aber auch der äußeren Anlage nach sind V. 19. 20 zwei Seiten derselben Sache, indem in V. 19 gesagt wird, was für eine Erkenntniß über die Lage des Frommen der Thor gewinnen werde, und V. 20, welche Wahrnehmung über das Schicksal des Thoren der Fromme machen werde. Und wieder machen wir die Beobachtung, daß der Dichter von der Seligkeit des Frommen nur eine indirekte

Andeutung, daß er sie nur zu errathen gibt: יוֹדֶךָ כִּי תֵיטִיב לָךְ, während er das Loos des Thoren direkt und deutlich benennt: עַד נְצַח לֹא יִרְאֶה אוֹר.

Ist aber so das Schicksal der Thoren ein immerwährender hoffnungsloser Zustand der Lebensferne, so fügt in V. 21 nun der abschließende allgemeine Satz sich leicht in dieser Weise an: „es ist eben so, daß ein Mensch, der in Pracht ist, ohne dabei Verstand zu haben, dem Viehe gleichgemacht wird, welches man abthut". Denn das Vieh verliert eben, indem es geschlachtet wird, sein ganzes Leben auf Nimmerwiederkehr. Hier erkennt nun auch Hitzig an, daß בְּיקָר als Näherbestimmung der Lage, in welcher das Subjekt gedacht sein wolle, zum Substantiv gehöre. Aber wenn er dann וְלֹא יָבִין übersetzt: „er merkt es nicht" und anstatt es als weitere Begrenzung des אָדָם בְּיקָר zu fassen, als Näherbestimmung des Prädikates nimmt, so folgt er dabei, wie er selbst zugibt, nicht der Wortstellung, welche allerdings nicht die von ihm bestrittene Übersetzung „der Mensch in Herrlichkeit hat keine Einsicht", die ohnehin nicht zu bestritten zu werden braucht, sondern diese andere fordert: „ein Mensch in Herrlichkeit und dabei ohne Verstand". Das Sprüchwort V. 13 mit dieser Abwandlung von בַּל יָלִין in וְלֹא יָבִין ist das Ergebniß der Betrachtung im zweiten Theile, in welchem der Dichter sagt, daß jener Satz, wie er im Munde des Volkes lautet und angewandt wird, nicht richtig gebraucht werde, indem vielmehr gerade auf die, welche den Reichthum als einziges Gut geschätzt und in einem glücklichen Leben ausgenossen haben, dasselbe anzuwenden sei, nicht, wie das Volk meint, auf die durch plötzlichen Unfall an dem Genusse ihres erworbenen Reichthums Gehinderten. Jener Ende allein ist vielmehr im vollsten Sinne ein viehgleiches, und seine ganze Lehre kann er deshalb in die Correktur dieses Satzes zusammenfassen, nach welcher man statt בַּל יָלִין vielmehr sagen muß וְלֹא יָבִין. Es war also ein gewaltsames Verfahren, wenn Olshausen diese Correktur wieder zurückkorrigirte. Denn wenn nach de Wette's Erklärung jener Wechsel als ein bloßes Wortspiel erschien, so hat uns unsere Erkenntniß

des Gedankenganges gelehrt, daß der Dichter im zweiten Theile den wirklich ausgesprochenen Zweck (V. 14) einer Berichtigung des Gebrauches jenes Sprüchwortes dergestalt verfolgt hat, daß daraus von selbst die Wahrnehmung erstand, es gelte dasselbe von allen den glücklichen Reichen, welche ihr Besitz thöricht gemacht hat, und es sei vielmehr zu sagen אָדָם בִּיקָר וְלֹא יָבִין.

Übersetzung von Ps. 49.

I.

Hört dieses alle ihr Völker,
Horchet auf alle Bewohner der Zeitlichkeit,
Sowohl Geringe als Vornehme,
Allzumal Reich und Arm!
V. 4. Mein Mund soll Weisheit reden
Und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht;
Ich werde einem Sprüchworte mein Ohr zuneigen
Darlegen zur Cither mein Räthsel. —

II, 1.

V. 6. Weshalb soll ich besorgt sein in schlimmen Tagen,
Wenn der Frevel meiner Untertreter mich einschließt,
Solche, die da trotzen auf ihr Vermögen
Und der Menge ihres Reichthums sich berühmen?
Ja wenn einen Loskauf vollbringen könnte irgend Einer,
Wenn er Gotte ein Lösegeld für sich geben könnte,
Und es wäre dann kostbar befunden die Preissumme ihrer Seele
Und er wäre auf ewig abgestanden,
Und es könnte so Einer abermals leben in Ewigkeit,
Ohne je die Grube zu sehen —
V. 11. Aber nein, sieht er die Weisen an, sie müssen sterben allesammt,
Den Thoren und Dummen, sie müssen untergehen;
Und Anderen haben hinterlassen ihr Vermögen
Solche, deren Häuser nun schon an ewige Dauer reichen,
Deren Wohnungen von Geschlecht zu Geschlecht her.
Man ruft mit ihren Namen ganze Gegenden,

Aber der Menſch, welcher in Pracht iſt ohne Beſtand,
Iſt dem Viehe gleichgemacht, welches man abthut.

II, 2.

14. Das iſt der Weg derjenigen, welche Selbſtvertrauen haben,
Und denen man mit dem Munde noch Wohlgefallen nachbezeugt.
Wie dem Scheol gehörige Schafe ſetzte man ſie hin,
Die der Tod zu weiden hat,
Und ſo liefen ſie fügſam ſtracks zum Hirten hinab,
Während ihr Gedanke war, den Scheol aufzubrauchen, daß ihm keine Wohnung bliebe.
Und doch wird Gott meine Seele aus der Gewalt des Scheol erlöſen,
Ja! mich hervorholen.

V. 17. Sei nicht beſorgt darüber, daß Einer reich wird,
Daß groß wird die Herrlichkeit ſeines Hauſes.
Denn nicht wird er bei ſeinem Sterben von dem Allen mitnehmen,
Nicht fährt hinter ihm drein ſeine Herrlichkeit,
Vielmehr, wenn er während ſeines Lebens ſich ſelber ſegnete,
So wird er Dich preiſen, daß Du Dir gütlich thuſt.
Kommſt Du auch bis an das Geſchlecht ſeiner Väter,
In Ewigkeit ſehen ſie das Licht nicht wieder —
Der Menſch, welcher in Pracht iſt ohne Verſtand,
Iſt dem Viehe gleichgemacht, welches man abthut.

Gang und Inhalt des Gedichtes.

Werfen wir nun einen Blick auf das Ganze, ſo hat ſich herausgeſtellt, daß einer Einleitungsſtrophe zu acht Zeilen, welche ſich durch den Sinn zu Tetraſtichen formiren (V. 2—3 und V. 4—5), ein zweitheiliger Körper folgt, deſſen einzelne Theile jeder doppelt ſo viel Zeilen wie die Einleitung zeigen, nämlich 16, abgeſchloſſen jedesmal durch einen zweizeiligen axiomatiſchen Satz (V. 6—12 und V. 13; V. 13—20 und

V. 21). Abgesehen hiervon und diese Schlußsätze ihrer logischen Verknüpfung gemäß zum Vorhergehenden gerechnet, ergeben sich jedesmal 18 Zeilen, welche sich durch Wendung der Rede wieder hälften, indem V. 6—10 zusammenstehen gegen V. 11—13 und wieder V. 14—16 gegen V. 17—21. Auf die Zeilenzahl geblickt, ergibt sich eine kunstvolle chiastische Ordnung, sofern nun der erste Theil 10 und 8, der zweite 8 und 10 Zeilen zeigt; aber auch auf den Sinn gesehen. Denn der ersten Hälfte des ersten Theiles, welche beginnt לָמָּה אִירָא (V. 6), entspricht die letzte des zweiten Theiles, welche V. 17 beginnt: אֶל תִּירָא, und während jene eine Frage enthält, bringt diese die dazu gehörige feste Antwort. Ebenso entsprechen sich die zweite Hälfte des ersten und die erste des zweiten Theiles; denn wenn dort gesagt wird, was für die Reichen das Sterben sei in Hinblick auf ihren diesseitigen Besitz, so hier, was für dieselben das Sterben sei in Hinblick auf ihr jenseitiges Loos. Ein Dichter, welcher so die Form beherrscht, wird auch seiner Gedanken Meister gewesen sein; vor allem wird er verstanden haben, das zu leisten, was er versprochen, und nicht mehr zu versprechen, als er leisten konnte und wollte, und unsere Auslegung des Einzelnen ermöglicht uns nunmehr den Beweis, daß das Gedicht der Ankündigung entspreche. Er hat ausgesprochen (V. 5ª), daß er einem Sprüchworte lauschen wolle, um zu hören, was es ihm sage; er will also die ganze Tiefe des Inhaltes ermessen und zu Tage fördern, die darin liegt, und das hat er wirklich gethan. Das Sprüchwort war gemünzt auf das Schicksal solcher, welche zu großem Gute gekommen sind und dann, bevor sie Genuß davon gehabt, durch einen plötzlichen Unfall daraus vertrieben werden. Das Volk erkannte, gleichviel ob der Betroffene ein Frommer oder ein Unfrommer war, darin ein Schicksal, das ihm nicht beneidenswerth, sondern als das größte Übel erschien; und der gemeine Verstand sagte, daß ein bescheidenes Loos in stetiger Dauer solchem Reichthume mit solchem Ende vorzuziehen sei. Nach diesen Gegensätzen die Menschen eingetheilt, konnte der Gegensatz von gemästetem Schlachtvieh und den zu harter Arbeit verwendeten Thieren

für jene erste Klasse nur das Loos des Schlachtviehs als ein passendes Bild ergeben. Und demnach lautete das Sprüchwort, daß ein Mensch im Besitze von großem Gute und doch am Genusse desselben für sich durch plötzlichen Unfall gehindert, nicht anders daran sei, als das Mastvieh, welches geschlachtet wird. Das war nun wohl ein Trost, aber doch ein kümmerlicher, denn abgesehen davon, daß er den Nichtreichen in seinem Loose kein positives Gut, sondern nur ein geringeres Übel erkennen ließ, versagte er vollkommen in allen den Lagen, wo ein Mensch sich von Reichen umgeben sieht, welche in ihrem Leben keinen solchen Glückswechsel erleben, und in dem Vertrauen auf ihr Glück, das sie bis in den Tod nicht verläßt, zu einem frevelhaften Übermuthe gelangen, welcher die Geringen nichtsachtend mit Füßen tritt. Wenn irgend wann, so muß der Mensch hier besorgt werden und sich nach tröstlicher Beruhigung umsehen!

Mit der Frage nach einer solchen beginnt deshalb der Dichter (V. 6), indem er sich in diese Lage versetzt, um aus jenem Volkssprüchworte auch für diesen Fall, für den es nicht berechnet und auf den es nicht angewandt war, eine tröstliche Beruhigung für sich herauszuhören. Wenn das Volk dem Subjekte אָדָם בִּיקָר בַּל יָלִין überall, wo es sich findet, das Prädikat beilegt, daß es ihm wie dem Schlachtviehe ergehe, und für sich selbst von dem Glücke des dort gesetzten Falles nicht fürchtet, so zeigt der Dichter nun im ersten Theile seines Gedichtes erstens daraus, daß aller יְקָר den darauf pochenden Menschen nicht in den Stand setze, sich von Gott das לִין in seinem יְקָר zu erwerben (V. 8—10, beachte וְיִקַּר V. 9), zweitens aus der Thatsache, daß unterschiedslos alle früher gewesenen Reichen aus ihren Besitzthümern im Sterben haben auswandern müssen (V. 11—13), daß ihre אַרְמְנוֹת den אָדָם nicht mehr beherbergen; aus diesen beiden Stücken zeigt der Dichter, daß von allen diesen gefürchteten Reichen nicht weniger als von den im Sprüchworte verspotteten die Subjektsbezeichnung אָדָם בִּיקָר בַּל יָלִין zutreffe, und wenn nach dem Volksmunde zu dieser Subjektsbezeichnung un-

ausweichlich das Prädikat gehört: נִמְשָׁל כַּבְּהֵמוֹת נִדְמּוּ, daß dann eben daſſelbe auch von jenen gefürchteten Reichen gelten müſſe. Es iſt alſo von ſolchem Reichthume, der ſeine Beſitzer zu übermüthigen Glücksſpilzen macht, für den nichts zu beſorgen, der darunter leidet, indem er in ſeiner Lage nur vor dem Schickſale ſicher geſtellt iſt, dem dieſe Reichen nicht entgehn; vielmehr iſt nur für die Beſitzer ſelbſt zu fürchten.

Indem aber der Dichter wider die Meinung des Volkes auf dieſe Reichen den Vergleich mit dem Schlachtviehe anwandte, mußte er, wie er im erſten das Zutreffen der Subjektsbezeichnung אָדָם בְּיָקָר בַּל יָלִין auf ſie nachgewieſen hatte, nunmehr im zweiten Theile zeigen, wie ausſchließlich auf dieſe Art Reichen das Prädikat נִמְשָׁל כַּבְּהֵמוֹת paſſend ſei. Und ſo beginnt derſelbe V. 14 mit einem Satze, welcher ſagt, daß nicht ſowohl die vom Volke gemeinten ſonderlich unglücklichen Reichen, ſondern gerade diejenigen, welche dem Volke auch nach dem Tode noch glücklich gelten und während ihres Lebens immer meinen durften, es könne ihnen niemals und nichts fehlen, es ſeien, deren Tod dem des Schlachtviehes zu vergleichen ſtehe. Denn wie das Maſtvieh mitten aus ſeinem Wohlgefühle blind und willenlos dem Tode zugeführt werde, ſo ſei für dieſe Reichen, die bis in den Tod in ihrer Hoffart befangen geblieben, das Sterben ein hülfloſer und hoffnungsloſer blinder Anheimfall an den Zuſtand völliger Lebensentbehrung (V. 15), während es doch ein Sterben gebe, welches die Gewißheit und Ausſicht einer künftigen Befreiung und Wiederherſtellung aus dem Todeszuſtande nicht ausſchließe (V. 16). Indem der Dichter nun von V. 17 an beim Hörer den Fall ſetzt, daß er gleich ihm ſolche Ausſicht dem Tode gegenüber habe, kann er ihm zurufen, falls er ſich in der V. 6 gezeichneten Lage befindet, alle Beſorgniß fahren zu laſſen, indem es noch dahin kommen werde, daß der jetzt ihm gegenüber ſich glücklich fühlende und glücklich geprieſene Reiche, der, wie ſich aus dem erſten Theile ergibt, im Tode verliert, was ſein einziges Lebensgut war (V. 18), und, wie ſich aus dem zweiten von ſelbſt verſteht, um der Blindheit willen, mit der er dem Tode

verfällt, ebensowenig wie das Vieh eine Wiederherstellung ins Leben zu erwarten hat (V. 20), gerade ihn als den glücklichen preise (V. 19). Denn der Angeredete hat nicht den Reichthum, sondern etwas anderes zu seinem Lebensgute gehabt, das außerhalb des durch den Tod zu verlierenden Besitzes lag, nämlich Gott; und so ist er auch durch den Tod nicht wie das blinde Vieh verloren gegangen, sondern hat mitten in demselben, was ihm ein Wiedersehen des Lichtes gewiß macht. Ist es demnach aber nicht der Gegensatz von einem durch plötzlichen Unfall genußlos gemachten Reichthum und einem im Glücke voll ausgenossenen, was über die Anwendbarkeit und Treffendheit und über das Nichtzutreffen des Prädikates נִמְשָׁל בַּהֲמוֹת נִדְמוּ entscheidet, sondern der andere Gegensatz von einer durch das Glück erzeugten thierischen Blindheit und Thorheit und einer verständigen Einsicht in das, was das wesentliche Lebensgut sei, so ergibt sich, daß das Sprüchwort, in welchem jenes Prädikat vorkommt, nur dann eine tröstliche und wirkliche Weisheit enthält, wenn an die Stelle der Subjektsbezeichnung אָדָם בְּיִקָר בַּל יָלִין die andere tritt אָדָם בְּיִקָר וְלֹא יָבִין.

Danach dürfte es denn nicht mehr zu bezweifeln sein, daß der Dichter in bewunderungswürdiger Einsicht und Gedankenkraft geleistet hat, was er ankündigte, nämlich aus einem gemeinen Sprüchworte tiefen Sinn herauszuhören, der verständig machen könne für's Leben. Denn in seiner Hand ist dasselbe nun zu einem wirklichen Troste geworden in den Fällen, wo der Reichthum Anderer einem Menschen zum Drucke wird und ihn trostbedürftig macht, was es in seinem gewöhnlichen Gebrauche nicht war. Der Dichter hatte also nicht Unrecht, wenn er V. 3 die Armen und die Leute geringen Standes zum Aufmerken aufforderte, als könnte er sie lehren, ihren Stand und ihre Lebenslage richtiger und besser zu würdigen, als es der gemeine Verstand thut. Und wiederum ist andererseits im zweiten Theile unter seiner Betrachtung jenes Sprüchwort zu einer Mahnung geworden für die, welche Reichthum besitzen, daß sie sich doch vor Allem den rechten Verstand erwerben, welcher allein vor dem im Sprüchworte beschriebenen

Ende bewahren kann. Denn den Thoren macht der Reichthum dem Sterben gegenüber zu einem blinden, hülf- und rettungslos verlorenen Viehe. Und so ist es denn weder ungehörig, noch bedeutungslos, daß der Dichter V. 3 neben den Geringen die Leute hohen Standes und die Reichen ermahnt hat, ihm zuzuhören. Aber freilich müssen wir nun anerkennen, daß der Dichter weder dem Armen gesagt hat, was für ein von dem Reichthume wie von der Armuth gleich unabhängiges positives Gut er denn besitzen müsse, um in dem rettungslosen Anheimfalle an den Todeszustand im Sterben das gerade Gegentheil seines eignen Looses zu erkennen, noch hat er dem Reichen gezeigt, welches dann und von wannen zu erwerben sei der rechte Verstand, welcher vor der Bethörung durch den Reichthum und vor rettungslosem Anheimfall an den Todeszustand bewahren könne. Daß solches Gut vorhanden, daß solcher Verstand zu finden sei, setzt er lediglich voraus, ja er verlangt auch vom Hörer (V. 17 ff.) sich auf den Standpunkt der Anerkennung ihres Vorhandenseins zu versetzen, und es ist dieses nur darum keine leere Fiktion und anmaßliche Zumuthung, weil er in seiner eignen Person (V. 16) dem Hörer das thatsächliche Vorhandensein jenes Gutes und in seiner ganzen Rede das thatsächliche Vorhandensein dieses Verstandes unter die Augen rückt. Also bewußter Weise unterläßt er eine Darlegung beider Dinge, obgleich er selbst den Hörer darauf spannt, sie zu erkunden. Damit stimmt dann aber überein, daß er seine Rede V. 5 als eine חִידָה ankündigte. Denn dieses ist ja eine Rede, welche nicht direkt darlegt, was ihr Gegenstand und Ziel ist, sondern auf verschlungenem Wege den Hörer dahinleitet. Scheinbar Unwichtiges theilt sie mit und das, worauf sie hinauswill, das eigentlich Wichtige, gibt sie bloß von ferne zu verstehen; aber das wirklich Dargelegte ist so gehalten, daß der Hörer sich dabei nicht beruhigen kann, sondern zu weiterem Nachsinnen angehalten wird. Wer dieselbe Erkenntniß hat, wie der Dichter, der erfaßt sofort das Ganze, und seine Rede wird ihm Anlaß zu neuer Aneignung und Anwendung der längst besessenen Wahrheit; wer sie aber noch nicht

hat, dem entgeht entweder die Bedeutung der ganzen Rede — dann ist ihm auch nichts verrathen — oder, wenn sie ihn zu neuem Nachdenken anstachelt, so wird er sich getrieben finden, bei dem Dichter und seines Gleichen den wahren Sinn und Grund des Räthsels zu erkunden. Wollte also der Dichter eine חִידָה geben, so mußte er so reden, wie er wirklich geredet hat.

Dann erhebt sich aber die Frage, weshalb er die Erkenntniß, die er hatte, nicht offen und direkt, sondern in verblümter Weise zu verstehen gegeben. Er hat uns auch hierüber nicht im Dunkeln gelassen, indem er V. 2 als Zuhörerkreis sich eine aus allen Völkern unterschiedslos zusammengesetzte Menge erkor. Dieses that er, weil er eine Frage behandelte, die allen Sterblichen gleich wichtig ist, ein Sprüchwort auslegen wollte, das allen Menschen gleich verständlich, endlich mit Thatsachen rechnete, die der allgemeinen Erfahrung unterliegen. Aber wie er sie löste, so konnte er es nur mit den Erkenntnißmitteln, welche ihm als einem wirklichen Gliede des Gottesvolkes eigen waren. Denn nirgends stellt sich seine Gewißheit über sein künftiges Heil dar als Resultat eines ihm eigenen Denkprozesses, sondern als einen Besitz, den Andere mit ihm theilen und nicht theilen; und nirgends erscheint das Gut, welches ihm den irdischen Besitz gleichgültig macht, als ein bloßes Wissen, das man andemonstriren könne, sondern als ein inneres Leben, das erstrebt sein will. In dem Kreise seiner Zuhörer befinden sich Israeliten, welche als wahrhaftige gleiche Gewißheit und gleiches Gut haben; für sie war die bloße Andeutung und Erinnerung so gut wie eine direkte und positive Darlegung. Aber es sind auch solche darunter, welche noch nicht wahrhaft sind, was sie heißen, und Heiden, welche nicht sein und nicht wissen konnten, was der Dichter als wahrhaftiger Israelit war und wußte. Diesen konnte er nur dasjenige darlegen, was Gegenstand allgemeiner Erfahrung und daraus zu ziehen war; was aber ein Geheimniß des wahrhaftigen religiösen Lebens in Israel ausmachte, konnte er nur in räthselhaften Worten andeuten, und indem er es als persönliches thatsächliches Leben unmittel-

bar bezeugte, das ihn den Trost und die Mahnung gelehrt habe, welche jeder Mensch braucht, und welchen er als den tiefsten Sinn des gemein bekannten Sprüchwortes zu finden anleitet, trieb er alle diese Hörer, wenn sie anders nicht zu stumpf oder zu aberwitzig waren, um auf ein Heilmittel gegen die Schrecken des Todes für sich bedacht zu sein, zu begierigem Fragen und sinnendem Suchen nach dem, was ihn erfüllte, ohne darum den Unfähigen und Spöttern das Geheimniß preisgegeben zu haben. Allerdings aber muß er, wenn er für alle Menschen unterschiedslos ein sie alle beschäftigendes Problem von einem Standpunkte aus zu lösen unternahm, der nur innerhalb des Volkes Israel zu finden war, der Überzeugung gelebt haben, daß die ihm als Israeliten eigne Erkenntniß, sofern sie die Lösung allgemein menschlicher Fragen enthalte, bestimmt sei, Gemeingut aller nach Wahrheit fragenden Menschen zu werden, was wieder in sich schließt, daß er sie für eine von Gott gewirkte und verbürgte ansah.

Wir werden also nicht mehr mit Olshausen meinen dürfen, daß V. 2 eine bloße Floskel sei, nicht mehr mit demselben und de Wette, daß der Dichter entweder nur ungenügend zu lösen vermocht habe, was er zum Gegenstande der Frage gemacht, oder mehr versprochen, als er gehalten habe; die Einleitung ist nicht zu breit, da alle darin enthaltenen Momente in Betracht zu nehmen sind, wenn man das Gedicht verstehen will. Endlich haben wir kein Recht mehr, dasselbe mit Olshausen und von Ortenberg für verstümmelt und glossirt, mit Hupfeld durch Versetzung einzelner Verse für in Unordnung gerathen zu erklären. Lediglich die Nachlässigkeit der Abschreiber hat etwa, wie in מקרבם V. 12 oder in שתום V. 15, einen Buchstaben übersehen, vor Allem aber die falsche Deutung der ersten Ausleger, der Punktatoren, hat bisher verhindert, das man den 49. Psalm so verstehe, wie er nach seiner erhaltenen Gestalt noch wirklich verstanden und in seinem Bau begriffen werden kann.

Das Ergebniß für die Frage nach der alttestamentlichen Hoffnung auf Erlösung aus dem Tode.

Fragen wir nun, was sich aus diesem Gedichte für unsere Untersuchungen entnehmen lasse, so ist aus seiner Anlage von vornherein klar, daß wir hier keine direkte Darlegung des Grundes, Umfanges und Wesens der Hoffnung auf endliche Erlösung aus dem Todeszustande erwarten können. Denn der Dichter will bloß ihr Vorhandensein in ihm selber unmittelbar zu verstehen geben, und gibt sie gleichsam wie ein Räthsel seinen Hörern auf. Also kann man nicht aus der Flüchtigkeit, mit der er sie zu berühren scheint, schließen, daß sie ihm bloß ein flüchtiger Gedanke gewesen, ohne Bestand und das Leben bestimmende Kraft. Im Gegentheil erscheint sie als ein Motiv zum sittlichen Handeln in V. 17 ff., welches kräftiger ist, als der reale Druck der empirischen Wirklichkeit, als Motiv zu einem Verhalten demjenigen gerade entgegengesetzt, zu welchem die sinnliche Empfindung drängt. Solches Verhalten zu wirken, vermag aber keine flüchtige Gefühlserregung, sondern nur eine klare Gewißheit, welche persönliches Leben geworden ist.

Weiter fragen wir, woher weiß der Dichter, daß diejenigen, welche nur irdische Güter als Gut erkennen, mit ihrem Sterben einem sonderlichen Unglücke verfallen, nicht bloß, sofern sie das gleiche Unglück bitterer empfinden, sondern, wie es in deutlichem Bilde V. 15 und in deutlichen Worten V. 20 ausgesagt ist, sofern sie auf immer und ewig dem Todeszustande verfallen? Diese Aussage tritt doch weder als Ahnung, noch als bloßes Gefühl auf, sondern als klare Gewißheit; und diese Gewißheit ist doch nicht größer als die andere, mit welcher V. 19 gesagt wird, daß dem solchergestalt gestorbenen Reichen gegenüber der Fromme der Glückliche sei, und Gewicht hat solche Aussage doch nur bei der Überzeugung, die sich in V. 21 ganz allgemein bezeugt, daß es ein Sterben gebe, welches nicht von einer Wiederherstellung ins Leben ausschließt, daß es einen Verstand gebe, welcher den Menschen vor jenem Schicksale im Sterben

bewahrt. Gerade auf Grund dieser Wahrheit, als dürfe er sie voraussetzen, lehrt der Dichter eigends, wie schlimm es mit den gestorbenen Reichen stehe. Wir dürfen doch nicht annehmen, daß das Loos eines immerwährenden Todeszustandes für die thörichten Reichen damals schon durch ein klares Gotteswort bezeugt gewesen sei, das einer Errettung aus dem Tode für die Frommen aber nicht; denn ist jenes in ausschließendem Gegensatze gemeint, so setzt es sein Gegentheil entweder voraus oder gleichzeitig mit sich selbst. Ist es aber nicht in solchem Gegensatze gemeint, sondern nur als besondere Gestaltung des für alle Menschen gleich ewigen Todeszustandes, wie kann dann der Dichter gerade darein das Unterscheidende des Todeszustandes der Thoren setzen, daß sie nie wieder ans Licht kommen (V. 20), daß sie in viehischer Blindheit und Hülflosigkeit dem Willen des Todes anheimgegeben werden (V. 15), während er selbst im Todeszustande dem Thoren als der Glückliche erscheint (V. 19), und von einer künftigen Wiederbefreiung und Hervorholung durch Gott zu sagen weiß (V. 16)? In solche Verwirrung verwickelt man sich, wenn man der Anerkennung des Thatbestandes entgehen will, daß der Dichter über das Vorhandensein einer künftigen Erlösung aus dem Tode persönliche Gewißheit gehabt hat.

Er weiß von dem Todeslooſe der Thoren nur, weil er von *seinem* entgegengesetzten unmittelbare Gewißheit hat; und da er jenes als Folge von der sittlichen Selbstverblendung des Thoren gegen das wesentliche Gut zu erkennen gibt, so kann er seines entgegengesetzten Looses nur mit dem gewiß sein, was ihn vor dem blinden Thoren auszeichnet, damit nämlich, daß er das wahrhaftige Gut kennt. In der Erkenntniß und in dem Besitze dieses Gutes ist er gleichmüthig gegenüber der verschiedenen Vertheilung des irdischen Glückes, furchtlos auch dem Tode gegenüber, welcher allein dem thörichten Reichen völlige Entblößung auf immer bringt. Er muß demnach wissen, daß sein wesentliches Lebensgut jenseits aller Verschiedenheit von Glück und Unglück in diesem Leben gelegen ist, und daß der Gegensatz vom Leben und Sterben ihn nicht um seinen Besitz

bringt, daß es sich vielmehr gerade beim Sterben dadurch als das einzig wahrhaftige Gut erweist, daß es ihn im Tode für das Leben erhält, durch den Tod hindurch ihn ins Leben zurückträgt. Da nun Gott es ist, der über Leben und Sterben mit absoluter Freiheit gebietet (V. 8), da Gott es ist, der des Dichters Seele mit absoluter Macht dem Scheol entnehmen und ihn wieder ins Leben hervorholen wird (V. 16), so kann auch nur die persönliche Gemeinschaft mit Gott, zu welcher Gott sich dem Menschen erbietet, und kraft welcher der Mensch Gott zu eigen hat, das Gut sein, dessen der Dichter sich in jenem Sinne rühmt. Dieses Gut ist vorhanden und steht allen irdischen Gütern, die vom Tode nicht zurückhalten und davon loskaufen können (V. 8), als dasjenige gegenüber, um das sich der Mensch bemühen soll, wenn er vom Tode wieder erlöst werden will (V. 16). Die Thorheit der Reichen aber besteht darin, daß sie sich durch ihre Güter blind machen lassen für die Unzulänglichkeit jener und für den absoluten Werth dieses; der rechte Verstand dagegen, der nach dem Dichter vor dem Sterben auf immer bewahrt, ist, daß man das wahrhaftige, alle irdischen Güter werth- und den Tod machtlos machende Gut erkennt und ertrachtet. Wenn es aber in dieser seiner Würde erkannt und ertrachtet werden muß, so kann es Niemand besitzen und erwerben, der es nicht eben in solchem Werthe erkennt und erprobt. So wenig ist der Gotteserkenntniß dieses israelitischen Dichters die Erkenntniß einer künftigen Erlösung aus dem Tode heterogen, oder diese vom jener trennbar, daß er den rechten Lebensverstand überhaupt und das über das Heil entscheidende Verhalten des Menschen in das bewußte Trachten nach Gott als nach dem allein wahrhaft werthvollen und vom Tode erlösenden Gute setzt. Es mag also die Erkenntniß, daß Gott künftig eine Erlösung aus dem Tode vollbringen werde, gekommen sein, woher sie will, nachdem sie vorhanden ist, weiß sie der Dichter als selbstverständlich in seiner Gotteserkenntniß mitgesetzt. Gott ist ihm das wesentliche Lebensgut des Menschen im Gegensatze zu allem irdischen Gute nur darum, weil der Mensch in ihm eine Lebens-

macht gewinnt, kraft deren er aus dem Tode wiederhervorgehen kann. Und daß Gott des Menschen wesentliches Lebensgut sei, ist nicht ein Dogma oder ein auswendig gelernter Satz, noch auch ein durch abstrahirendes und reflektirendes Denken gefundenes Ergebniß, sondern eine erfahrungsmäßige Wahrheit, die der Mensch immerdar erlebt, indem sein Inneres aus Gott lebt. Man sollte hiernach denken, daß die Gewißheit einer künftigen Erlösung aus dem Tode so alt sei, als die Gewißheit, daß es für den dem Tode unterfallenen Menschen gleichwohl eine persönliche Gemeinschaft mit Gott und ein Leben in ihm gebe, und daß der Mensch nicht dazu bestimmt sei, sein Leben in dem Genusse der Welt auszuleben und dann zu sterben, sondern daß er im Gegensatze zur Welt für Gott, für ein persönliches Verhältniß zum persönlichen Gotte geschaffen und bewahrt sei.

Über das Wie? dieser künftigen Erlösung sagt der Dichter nichts, als daß er ganz allgemein von einer Rückkehr zur Freiheit aus der Gefangenschaft im Scheol sagt, von einer Wiederherstellung ins Licht des Lebens, von welchem die Thoren ausgeschlossen bleiben. Denn das ist eine falsche Ansicht, wenn Öhler (a. a. O., S. 74) meint, unser Dichter verstehe unter dem Scheol den Aufenthaltsort der gestorbenen Ungerechten, denke die Frommen davon ausgenommen. Daß die Loskaufung und Hervorholung der letzteren aus dem Scheol (V. 16) ein vorheriges Hineingerathen in denselben und ein Weilen daselbst einschließe, zeigt sich V. 20 ganz deutlich, wo vom Frommen gesagt wird, daß er die Ungerechten mustern und an ihnen wahrnehmen könne, daß sie nie wieder ins Leben zurückkehren werden, und V. 19, wo vom Thoren gesagt wird, er werde im Todeszustande den Frommen glücklich preisen. Beide sind also im Scheol; wie sie hier beide in demselben natürlichen Leben gestanden haben, so dort desselben natürlichen Lebens in gleicher Weise entkleidet. Aber wie hier Reichthum und Armuth dieselben unterschied, so unterscheidet sie inmitten des gleichen Todeszustandes dort, daß der Eine mit seinem natürlichen Leben alles Gut eingebüßt hat, auf

welchem sein persönliches Leben gründete, und also keine Erneuerung des Lebens hoffen darf, während der andere sein wesentliches Lebensgut unverloren erhalten hat und deshalb einer Wiederbelebung zum Vollgenusse desselben entgegengeht. Nur die Ungleichheit der sittlich-religiösen Stellung in diesem Leben und die Ungleichheit der Aussicht und der Aussichtslosigkeit auf ein künftiges Leben bewirkt auch innerhalb des gleichen Todeszustandes eine Ungleichheit der Lage: beide sind zwar in der Gefangenschaft und Gewalt des Todes und des Scheol, aber die Einen wie Gefangene, welche für eine künftige Auslösung aufbehalten werden, die Anderen als willenloses, unbestrittenes Eigenthum des Todes und des Scheol, wie Schafe, die zur Weide des Scheol, die unter den Hirtenstab des Todes gehören.

Verfasser und Entstehungszeit.

Da nun aber in unserem Gedichte die Gewißheit eines Lebens durch Gott nach dem Tode gar nicht als ein irgendwann vorher gefundener Gedanke oder als eine irgendwann neu geoffenbarte Wahrheit hingestellt wird, so kann eine Auffindung seiner Entstehungszeit für die Frage gar nichts austragen, wann frühestens die Hoffnung, von der wir reden, vorhanden gewesen sei. Ihre Bestimmung scheint ohnehin kaum möglich, da der Psalm von allen Spuren zeitgeschichtlicher Beziehungen gänzlich entblößt ist. Denn es ist ohne allen Grund, wenn Ewald sich in demselben die gedrückten Zustände der Frommen im Exile verrathen sieht; des Dichters Geist ist durchaus nicht befangen in persönlichem Unglücke, sondern ganz und gar in der kunstreichen Behandlung seines Gegenstandes, welcher eine allgemeine Lebensfrage bildet, deren Lösung alle Menschen aller Zeiten interessirt. Die Flüchtigkeit, mit welcher der V. 6 bezeichnete Zustand berührt wird, zeigt, daß der Dichter da nur einen Fall im Leben setzt, um eine passende Handhabe für die Einführung der Lehrgedanken zu finden, deren sein Herz voll ist. Und so hat Hitzig mit Recht auf

alle Bestimmung der Entstehungszeit aus dem Inhalte des Gedichtes verzichtet. Er weist es in die Zeit Jesaja's, theils weil Ps. 46—48 dahin gehören, theils weil sich der Verfasser als Vertreter des alten ungebrochenen Hebraismus verrathe. Wir könnten damit schon zufrieden sein, indem unsere Deutung des Psalms dann beweisen würde, wie ganz anders der sogenannte alte Hebraismus beschaffen gewesen, als Hitzig ihn sich denkt. Aber wenn dieses das Hauptmerkmal seines Alters ist, so bürgt uns nichts dafür, daß Hitzig ihn nicht, falls er unsere Auslegung anerkennen sollte, nunmehr in das jüngste Zeitalter hebräischer Dichtung herabrücke.

Bei dem Mangel an allen sonstigen stichhaltigen Entscheidungsgründen dürfte es wohl erlaubt sein, sich durch die oben berührte auffällige Gleichheit des Anfanges zwischen unserem Psalme und dem Buche Joel leiten zu lassen. Beide Stücke gehören zu den kunstvollsten und in ihrer Anlage durchsichtigsten Werken der Psalmpoesie und der Prophetie; und wie der Psalm eine תּוֹרָה ist, so hat ja auch der Prophet Joel es verstanden, durch Verknüpfung seiner auf eine noch allgemeine bekannte Heuschreckennoth und ihre Aufhebung durch Gott bezüglichen Reden mit anderen Reden zukunfts- und heilsgeschichtlichen Inhaltes ein Denkmal jener vergangenen Thatsache herzustellen, welches zugleich als תּוֹרָה für die Zukunft den späteren Geschlechtern nutzbar sei. Denn wenn sie erleben, was der Prophet geweissagt, so werden sie inne werden, daß seine Darstellung vergangenheitsgeschichtlicher Thatsachen als ein Gleichniß auf die Zukunft ihnen Trost und Mahnung gewährt; einstweilen fühlen sie nur, daß er die Heuschreckennoth und ihre Aufhebung nicht um ihrer selbst willen vor ihrem Auge vorüberführt, sondern daß er damit etwas Anderes Wichtigeres zu verstehen geben will, das zu finden ihnen selbst überlassen bleibt. Das erinnert in der That so auffällig an den Gang unseres Psalmes, wenn derselbe von einer allgemein geltenden Wahrheit ausgeht und scheinbar nur diese entfaltet, in Wirklichkeit aber zu verstehen gibt, was allein die wissen können, welche gleiche religiöse Erfahrung mit dem Dichter theilen, während

die anderen nur zu Fragen getrieben werden, deren Beantwortung durch künftige Erfahrung zu finden, ihnen selbst überlassen bleibt. Mit dieser eine Identität der Verfasser nahelegenden Berührung zwischen der Anlage des 49. Psalms und der des Buches Joel stimmt die Gleichheit in der Sprachgewandtheit. Denn da, wo nicht die Macht der Gedanken, die Gewalt des Angeschauten den Ausdruck schafft, sondern der Redende über sein Vorhaben handelt, finden wir die gleiche Gefälligkeit und einfache Zierlichkeit in der Fortbewegung des Ausdruckes (vgl. z. B. Ps. 49, 2—5 mit Joel 1, 2—4); wo der Gedanke schon einmal im Ausdrucke fixirt ist, hängt sich hier wie dort leicht mit Fortsetzung derselben Construktion und Satzanlage eine längere Detailzeichnung an (vgl. Ps. 49, 8—10 mit Joel 4, 4 ff.); und wo der gewichtigste Gegenstand durch die Rede bemeistert ist, tritt wie Ps. 49, 17—21 und Joel 4, 18—20 zum Abschluß des Ganzen wieder leichtere Bewegung ein. Endlich verträgt sich mit der Annahme, daß Joel der Verfasser unseres Psalmes sei, die Überschrift des letzteren aufs beste. Denn wenn aus dem Buche Joel soviel über seinen Verfasser feststeht, daß er am Tempel und Tempeldienste das größte persönliche Interesse hat, daß er ferner selbst dort in hervorragender Weise thätig gewesen ist, und wenn er überhaupt in der Geschichte der Heuschreckennoth die gleiche Rolle spielt wie der Assaphit Jehasiel in der Heimsuchung Israels durch die Moabiter und Ammoniter unter Josaphat (2 Chron. 20, 14 vgl. mit Joel 2, 12—27), so kann er ebenso wohl wie dieser zu den Tempelsängern und Musikern gehört haben, und leicht derjenige Korachit gewesen sein, auf welchen die Überschrift den 49. Psalm zurückführt.

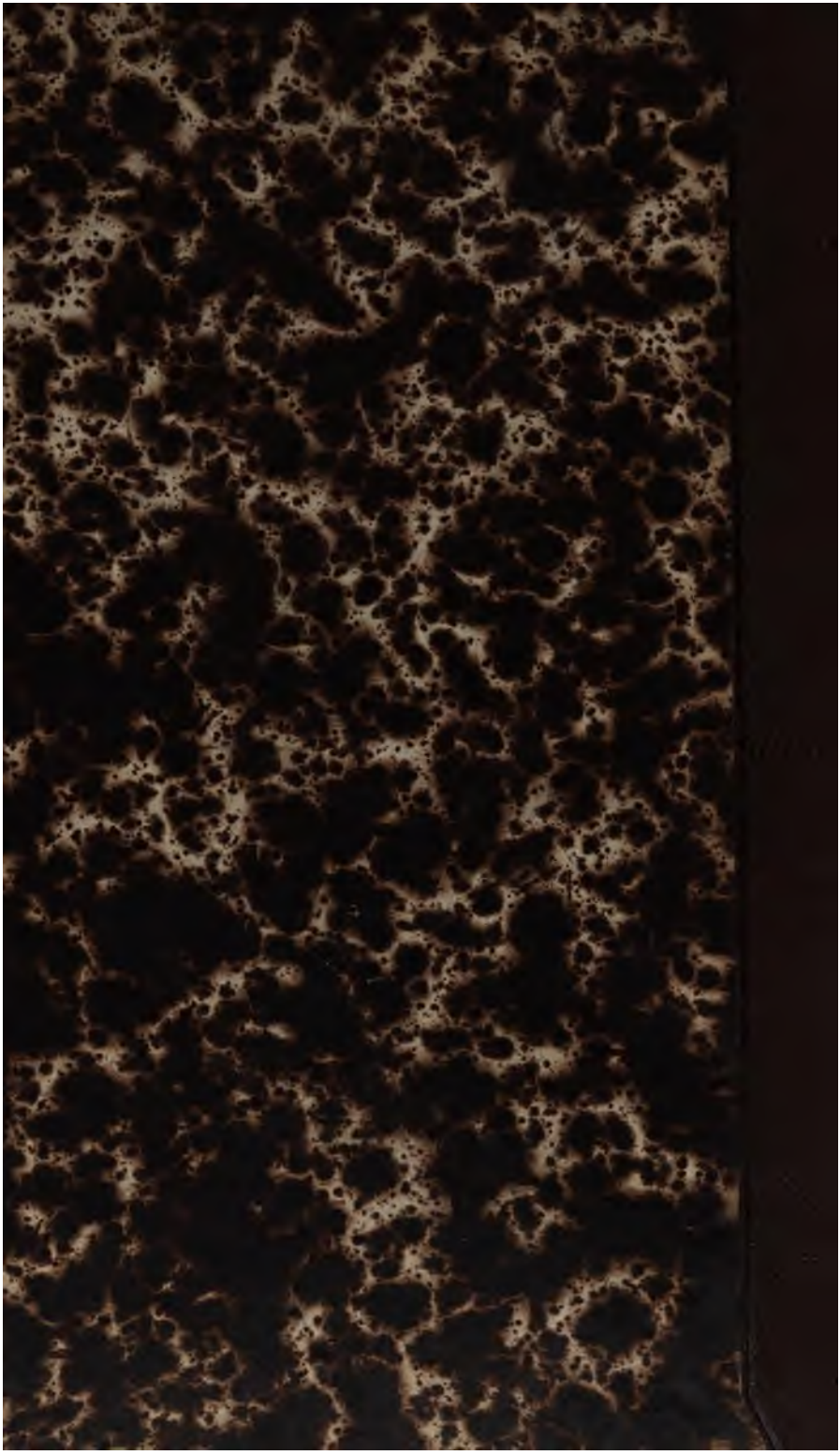
Ergebniß der ganzen Untersuchung.

Blicken wir nunmehr auf diese drei, so verschiedenen Zeiten entstammenden, in so verschiedener Weise angelegten Psalmen zurück, so haben wir in ihnen allen dieselbe Gewißheit einer künftigen Erlösung der Frommen aus dem Tode bezeugt gefunden. Alle drei Psalmen sind allgemeinen, lehrhaften Charakters, indem der erste über das Räthsel der Gefangenheit des Menschen durch Gott, welche sich im Gewissen bezeugt, der zweite über das Räthsel der geduldigen Ergebung der Frommen an denselben Gott, der die Unfrommen durch irdisches Glück, die Frommen durch den Mangel an solchem Glücke auszeichnet, der dritte endlich über die Frage handelte, ob die Ungleichheit des sozialen Looses die Furcht vor einer entsprechenden Ungleichheit des von Gott dem Menschen bestimmten Looses überhaupt begründe. Überall ist eine Frage, welche nicht die Individualität des Dichters für sich betrifft, sondern welche allgemein menschlichen Werth hat, überall ist sie gelöst mit Mitteln, welche nicht im Bereiche der Besonderheit eines Menschen, sondern im Bewußtsein der frommen Israeliten gelegen sind, zu denen der Redende zählt. So erscheint denn auch überall die künftige Erlösung aus dem Tode als ein Moment des dem Menschen geltenden Liebesrathes des persönlichen Gottes überhaupt; ihre Gewißheit überall eingeschlossen in das unmittelbare Bewußtsein vom gegenwärtigen Verhältnisse zu Gott als dem wesentlichen und ewigen Lebensgute des Men-

schen. Nur mit Einschluß dieser Gewißheit ist dem Dichter des 139. Psalmes die Thatsache seines gegenwärtigen Verhältnisses zu Gott ein hinreichendes Motiv, sich der Stimme Gottes im Gewissen mit selbstverleugnendem Gehorsam zu ergeben und die Gemeinschaft der Gewissenlosen zu meiden; nur mit ihrem Einschlusse ist sein gegenwärtiges Verhältniß zu Gott dem Dichter des 73. Psalmes ein Besitz, der ihn glücklicher, als es die glücklichen Frevler je sein können, und darum neidlos gegen ihr Glück macht; und der Dichter des 49. Psalms bekundet, daß die Erkenntniß Gottes als des gegenwärtig wesentlichsten Lebensgutes für den Menschen der rechte Lebensverstand sei, der vor dem ewigen Tode bewahre, und daß der Besitz Gottes den Menschen auch im Tode für das Leben unverlierbar mache.

Demnach ist jene Gewißheit nirgends wie begründet auf die Annahme eines von außen überkommenen Lehrsatzes, noch auch auf den Gehorsam gegen eine specielle göttliche Offenbarung, sondern allein auf die Thatsache und das unmittelbare Bewußtsein des gegenwärtigen Verhältnisses zu Gott. Woher auch immer Einer den Satz von einer solchen künftigen Thatsache empfangen haben mag, die Gewißheit derselben liegt ihm lediglich in dem Leben verbürgt, das er erfahrungsmäßig gegenwärtig in Gott hat; so daß ihre Erkenntniß immer als ein Moment der Selbsterkenntniß seines gegenwärtigen Lebens in Gott erscheinen muß. Und so sagen denn auch unsere Dichter nicht, von wo sie ihre Erkenntniß überkommen haben; überall wo sich das gleiche Leben in Gott findet, und wo es sich seiner selbst bewußt wird, da finden sie auch jene Erkenntniß. Der Dichter des 73. Psalms bezeugt aber, daß sich dieses Leben in Gott und der Verstand dieses Lebens innerhalb seines Volkes vorhanden erweise, und der des 49. Psalms redet darum nur verhüllt davon, weil er seine Rede auch auf Nichtisraeliten und auf solche Israeliten berechnet hat, die etwa noch nicht, weder dasselbe Gut, noch denselben Verstand gewonnen haben. Jener sagt, daß er die Thatsache einer künftigen Ausscheidung der Ungerechten aus der Gemeinde der verherrlichten Gerechten gelernt habe, aber wie sie ihm gewiß wurde durch

das Bewußtsein des Gutes, das er gegenwärtig an Gott habe, so war sie auch allen denen bekannt, welche als verständige Fromme sich durch ihre Geduld bewiesen. Innerhalb Israels ist also frommes Leben im persönlichen Verhältnisse zu Gott vorhanden und die rechte Selbsterkenntniß desselben möglich, wenn auch nicht überall wirklich. Denn damit daß einer Israelit ist, hat er weder das Eine noch das Andere; er *kann* nur beides finden, wenn er will. Dann ist aber beides auch nicht auf ein bestimmtes nationales Gebiet in der Weise beschränkt, daß außerhalb Israels kein Leben in Gott möglich sei und kein Verständniß desselben erstehen könnte. Und so behandeln denn auch unsere Dichter die Gewißheit der Frommen von ihrem Heile und von dem Unheile der Unfrommen so, daß nirgends dieser Gegensatz mit dem zwischen Israel und den Heiden zusammenläuft, nirgends die Überzeugung abhängig erscheint von nationalen Vorzügen oder Verheißungen, die sich auf die Zukunft Israels als Volkes gegenüber den Weltvölkern beziehen. Dann wird die Erkenntniß von der Hoffnung der Frommen auf Erlösung aus dem Tode aber auch nirgendwann gewirkt sein durch ein Ereigniß der nationalen Geschichte Israels, und es wird vergeblich bleiben, wenn man die jene Geschichte darstellenden Bücher des Alten Testamentes befragt, um daraus ihre Entstehungszeit zu lernen und im Falle des Nichtfindens ihr Vorhandensein zu leugnen. Denn der Gegensatz von Frommen und Unfrommen und das Bewußtsein eines solchen von Leben in Gott und Leben ohne Gott ist *weiter*, als der von Israel und den Heiden, und darum auch *älter*, und die Geschichte Israels und seines Gegensatzes zu den Heiden ist nur zwischeneingetreten zwischen Anfang und Ende des die Geschichte der Menschheit überhaupt bewegenden zwischen Frommen und Unfrommen. Dann ist aber auch die Erkenntniß desselben ein altes Erbe, von Israel überkommen und in Israel unversehrt bewahrt für die ganze Menschheit.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

3 2044 069 575 181